

٦٠

CHECKED - 1962

مكتبة
P. L. M.
31.3.32

حاشية

امام المحققين وقدوة السالكين شمس الشريعة

وبدر الحقيقة العلامة

شيخ الاسلام الشيخ عبدالله الشرقاوى

على شرح الامام العلامة الهدهدى على صفى الامام

السنوسى رحم الله الجميع آمين



وبالهامش الشرح المذكور

مكتبة

١٩٥٦

طبع بمطبعة

مطبعة البشائر النجفية واولاده بمصر

سنة ١٣٣٨ هـ

مكتبة

الله لا إله إلا هو الحى القيوم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المجد لله المتوحد في جلال ذاته المتزه في نعوت جبروته عن شوائب القص وسماته الفعال لما يريد فلا معارض لما قضاه ولا راد لهباته والصلاة والسلام على سيدنا محمد واسطة عقد الدين والمرسلين الصادق المبلغ لأمر ربه الأمين وعلى آله وأصحابه والتابعين وتابعيهم بإحسان إلى يوم الدين ﴿أما بعد﴾ فيقول كثير المساوي عبدالله بن حجازي مشهور بالشرقاوي قد طلب مني بعض الإخوان أن أكتب على شرح العلامة الشيخ محمد بن منصور الهددي على أم البراهين المسماة بالصغرى للعلامة أبي عبدالله محمد ابن الولي الصالح يوسف السنوسي المالكي المغربي التلمساني حاشية تتضمن توضيح ما كتبه عليه شيخنا علامة الزمان وفريد العصر والأوان شيخ الاسلام الشيخ على العدوي الصعدي لقصور فهم غالب الناس عن استطلاع طوابع ذلك لما حوى من التحقيق الذي لم يوجد في غيره فأجبتهم إلى ذلك وإن كنت لست أهلا لها لك وضمت إليه فوائد سمعتها من حال قراءته لذلك الكتاب وبعض مسائل مما كتب عليه من حواش وشرح بجاءت بحمد الله حاشية نفيسة جامعة جعلها الله تعالى خالصة لوجهه الكريم ونفع بها الفع العميم كما نفع بأصولها آمين * والهددي مدسوب لعرب الهداهة قبيلة بمصر من قبائل اقليم البحيرة والسنوسي مدسوب لني سنوس قبيلة معروفة بالمغرب ولا أصل لقول من نسبته إلى سنوسة وهي بلدته التي نشأ بها لعدم وجود بلد بالمغرب تسمى بذلك وهو حسنى نسبة إلى الحسن ابن علي رضي الله تعالى عنهما من جهة أم أبيه وهو ممن أظهر الله به الدين وأسس أصوله وتبحر في العلوم كلها وبلغ من الورع والزهد العاية القصوى وتأليفه كثيرة تبلغ خمسة وأربعين منها شرحه الكبير المسمى بالمغرب المستوفى على الحوفي كثير العلم أله وهو ابن تسع عشرة سنة وتجب منه شيخه حين رآه وأمره باخفائه حتى يكمل سنه ثلاثين سنة ثلاثا تأخذه العين وقال لا نظيره فيما أعلم ودعاه * توفي يوم الأحد بعد عصر الثامن عشر من جادى الآخرة سنة خمس وتسعين وثمانمائة وعمره ثلاث وستون سنة وفاح ربح المسك بنفس موته وقبره مشهور في تلمسان يزار قل أن يوجد على وجه الارض تأليف يفيد معرفة الله تعالى بالبراهين القاطعة في أقرب زمان مؤيدة بالسنة والقرآن مثل عقائده لاسيما هذه العقيدة فانها أحسن مؤلفاته وأجمعها وقد مدحها مصنفها بقوله انها صغيرة الجرم كثيرة العلم محتوية على جميع عقائد

التوحيد لا يعدل عنها بعد الاطلاع عليها والاحتياج لما فيها الامن هو من المحرومين اذ لا نظير لها فيما علمت
وهي بفضل الله تزهو بمحاسنها على كبار الدواوين اه وكان بعض المحققين يقرؤها للناس في مجلس واحد
كل يوم جمعة ويقول لا بد منها للبتيدي * وقد ألف أبو عبد الله محمد بن عمر الملاقي تلميذ المصنف مجلدا في مناقبه
وحكى فيه عنه أنه قال ان صاحبه محمد بن سجزى رأى صاحبا له من أهل العلم بعد موته فسأله عما لقيه من
منكر ونكير فقال سألاني عن ديني وعما قرأته من كتب التوحيد فقلت قرأت عقيدة فلان وعقيدة
فلان فقال له بغضب وتهديد لأى شئ لم تقرأ عقيدة السنوسى أو قال اسيدى محمد السنوسى فقال لها قرأت
غيرها من العقائد فقالوا هلا قرأتها لو قرأتها لكفتك عن غيرها أو قالوا اقتصرت عليها لاستغنيت بها عن
غيرها وضربا بمقمع من حديد ضربتين أو ثلاثا وانما كان الضرب والعقاب لعدم قراءتها مع أنى قد
كنت أعرف التوحيد بالبراهين القطعية فكيف حال المقلد أو الجاهل * فان قلت لا عقاب على المباح * قلت
ان غالب المصائب من الامراض الباطنية فلعله انضم لعدم قراءتها أمر باطنى كتنقيص للشيخ أو اعتراض
عليه لان المعاصرة صعبة وتركه تسمية الميت ستر عليه * وحكى عنه أيضا انه أخبره ان بعض الصالحين
روى في المنام بعد موته فقيل ما فعل الله بك فقال أدخلني الجنة ورأيت سيدنا ابراهيم الخليل يقرئ عقيدة
سيدى محمد السنوسى للصبيان يقرؤونها في الألواح ويجهرون بقراءتها قال الراوى واطمه قال العقيدة الصغرى
* قال المؤلف رحمه الله تعالى ﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾ افتتح كتابه بالبسملة تبركا بها واقتداء بكتب الله
المنزلة وعملا بقوله ﷺ كل امرئ ذى بال لا يبدأ فيه بيسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع أى كل فعل ولو قوليا
لا تذكر البسملة في أوله فهو قليل البركة فيستحب الانيان بها في كل أمر يهتم به شرعا مقصود لذاته ليس
ذكر امحضا ولا جعل الشارع له مبدأ كوضوء وغسل وجاع وسفر والله اسم للذات العلية وهو الاسم الاعظم
وعدم الاجابة عند الدعاء به لمقد شروطها التى أعظمها أكل الحلال وقد أوحى الله تعالى الى موسى يا موسى
إن أردت أن يستجاب دعائك فصن بطنك عن الحرام وجوارحك عن الآثام * والرحن كثير الرحمة أى
الاحسان أو ارادته بالنعم العظيمة ورحته تعالى عامة لجميع المخلوقات فيذنب موافقته بالمواساة لهم فمن رحمهم
رحمه الله قال كعب الأحبار مكتوب في الانجيل يا ابن آدم كما ترحم كذلك ترحم فكيف ترجو أن يرحمك الله
وأنت لا ترحم عباد الله وروى الغزالي في النوم فقيل له ما فعل الله بك قال أوقفني بين يديه وقال بم جثني
فذكرت أنواعا من الطاعات فقال ما قبلت منها شيئا لكذلك جلست نكتب فسقطت ذباينة على القلم فتركتها
تسرب من الخبر رحمة لها فكما جتتهار جتتك اذهب فقد غفرت لك والرحيم الكثير الرحمة بالعمم العظيمة
ذكر عقب الرحمن اشارة الى أنه يسئل طلب الأشياء الحظيرة مه كما تطلب منه الأشياء العظيمة فقد أوحى الله
تعالى الى موسى يا موسى لا تخش منى مخلا أن تسألني عظماء ولا تستع أن تسألني صغيرا اطلب منى الدقة والعلف
لشأتك يا موسى أما علمت أنى خلقت الخردلة في فوقها وأنى لم أحاق شيئا إلا وقد علمت أن الخلق يحتاجون
اليه فن يسألني مسئلة وهو يعلم أنى قادر أعطى وأمنع أعطيت مسألته مع المغفرة * والصحيح أن المقدرات في
القرآن كمتعلق البسملة ليست منه وان كان المعنى لا يتم إلا بتقديرها لانه اللفظ المنزل على محمد ﷺ للعجائب
المتعبد بتلاوته التحدى بأقصر سورة منه والمقدرات ليست منزلة على محمد ولا متعبد بتلاوتها * واعلم
أن جملة البسملة يصح أن تكون خبرية باعتبار أصلها وهو الفعل أو القول الذى يشرع فيه كالاكل والشرب
والتأليف لان حصول ذلك لا يتوقف على التلفظ بها كما هو ضابط الخبر اذ هو الذى لا يتوقف حصول مدلوله
على التلفظ به ماضيا كان كقام زيد أو مضارعا كضرب زيد والمعنى هنا أبتدى أو أؤلب مستعيا باسم
الله أو مصاحبا له على وجه التبرك ولا شك أن كلام التأليف والابتداء لا يتوقف على قولك أو لف أو أبتدى
فانطبق على ذلك ضابط الخبر * فان قلت ان كلام الاستعانة بالاسم والمصاحبة له من تنمة الخبر مع انها
لا يحصلان الا بالتلفظ بهذا اللفظ ولم يحصل قبله ثم أتى به حكاية عنهما فلا تكون الجملة خبرية باعتبارهما

بسم الله الرحمن الرحيم

قلت نعم وان كانا من تمته لكنهما ليسا بجزأين منه بل من متعلقاته الخارجة عن حقيقته وقيدفيه وان توقف مضمون الخبر المطلوب شرعا عليهما الا أن ذلك التوقف لا يقتضي الجزئية أى لا يقتضى كونهما جزأين من الخبر النحوى فان المتعلقات لا تعد جزأ منه وان توقفت فائدته عليها وذلك كالحال فى قوله تعالى واذا قاموا الى الصلاة قاموا كسالى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا عيين على أحد الا عار يب ومن ذلك ما نحن فيه وأيضا فالذى يتصف بالخبرية والانشائية انما هو الكلام وهو ما تضمن من الكلمات اسنادا مفيدا مقصود الذات لا المتعلقات لانها خارجة عنها وهذا الاشكال انما يرد ويحتاج للجواب عنه بما ذكر اذا جعلنا الاضافة فى بسم الله من اضافة العام للخاص وهى البيانية على القول الضعيف الذى لا يفرق بينها وبين التى للبيان فاضافة العام للخاص كما يقال لها بيانية يقال لها اضافة للبيان والصحيح خلافه وأن المضاف والمضاف اليه اذا كان بينهما عموم وخصوص من وجه فالاضافة بيانية تخاتم حديداً ومطلق فلبيان كشجر أراك وأما ان جعلنا الاسم مقحما أو المراد به المسمى وكأنه قيل بالله لان الحكم بحسب الظاهر وان ورد على اللفظ لكن المراد مدلوله وهو الذات العلية لان كل حكم ورد على اسم فهو وارد على مدلوله الا لقرينة كتبت زيدا أو ضرب فعل ماض فلا ورود لذلك الاشكال ولا يحتاج للجواب عنه بما ذكر لان المعنى حيثئذ أولف مستعينا بالذات العلية أو مصاحبا لها مصاحبة تبرك ولا شك أن الاستعانة بها والمصاحبة المذكورة لا يتوقفان على التللفظ بهذا اللفظ بل هما حاصلان فى نفس الامر وهذا اللفظ أعنى بسم الله حكاية عنهما فصح كونها خبرية وان التفتنا لهذا القيد على انا لوجرينا على ما ذكر من كون الاضافة من اضافة العام للخاص فلنا منع ما مر من أنه يشترط فى الخبر حصول مدلوله قبله وكونه حكاية عنه بل يجوز أن يكون مدلوله لا يحصل الا بالتلفظ به كما بقول أنكم محبرا عن كلام حصل منك وهو هذا اللفظ أى لفظ أنكم ولم يحصل منك كلام غيره أى أخبركم عن كلام حصل منى وهو هذا اللفظ أى لفظ أنكم فمدلول هذا اللفظ وهو الكلام لم يحصل قبله بل الكلام هو نفس أنكم فهو وان كان بحسب الظاهر حكاية عن مدلوله وهو حصول كلام غير هذا اللفظ لكن المراد نفس أنكم لعدم حصول كلام منك غيره قبله فهو فى الحقيقة حكاية عن نفسه والمعنى هنا أبتدىء مستعينا بسم الله أو مصاحبا له وكل من الاستعانة والمصاحبة لم يحصل الا بهذا اللفظ أعنى لفظ بسم الله وليس المراد أنه حصل منك استعانة بسم الله أو مصاحبة له قبل ذلك وهذا اللفظ حكاية عنه بل المراد الاخبار بانه حصل منك استعانة بسم الله وهى الاستعانة الحاصلة بقولك بسم الله لا غيرها ويصح أن تكون انشائية باعتبار متعلقها وهو الاستعانة أو المصاحبة أى لانشاء ذلك المتعلق لانه لم يحصل الا بالتلفظ بها كما هو ضابط الانشاء اذ هو ما حصل مدلوله بالتلفظ ولا شك أن الاستعانة والمصاحبة لم يحصل الا قبل التلفظ بهذه الجملة فانطبق على ذلك ضابط الانشاء وأورد عليه أنه يصير أصل الجملة وهو التأليف مثلا غير مقصود لان المقصود من الكلام المقيّد بقيد انما هو افادة ذلك القيد فالمقصود حيثئذ انشاء الاستعانة مثلا وافادته وأما أصل الجملة فليس مقصودا وأجيب بان هذه القاعدة أغلبية والافقدي قصد كل من المقيّد والقيد معا كما هنا فان قائل ذلك الكلام قاصدا لانيان بهذا الفعل وهو التأليف مثلا فاسم الله كما قيل بمنزلة الآلة التى يتوقف عليها الفعل وينعدم بانعدامها فهو كالسبب فى تحصيل ذلك الفعل وذلك لا يتزعم كون الفعل مقصودا اذ المقصود بالسبب تحصيل المسبب هذا ان جعلت الباء للاستعانة وكذا ان جعلت للمصاحبة لانها هى التى يحسن فى موضعها مع ويغنى عنها وعن مصحوبها الحال نحو اهبط بسلام أى مع سلام أو مسلما ولا شك أن مع تدل على قصد ذلك الفعل لانها تشعر بشيئين مصطحبين فهى لبيان أن ما بعدها مع ما قبلها مصاحبه فكانه قال هنا أبتدىء أى أولف مع اسم الله أى مصاحبا له مصاحبة تبرك

وذلك يدل على قصد كل من المصطحبين هذا ايضاح مذكوره في حواشي التلخيص نقلا عن شيخه الغنيمي * والحاصل أن هذه الجملة يصح أن تكون خبرية باعتبار الصدر أو الحجز وأن تكون انشائية باعتبار الحجز فقط (قوله الحمد لله) إنما لم يأت بالعاطف إشارة إلى أن كلاما من الجملتين كاف في الابتداء ومحل لمقصود الشارع وهو حصول البركة في الشيء ودفع النقص عنه فإذا أتى الشخص بأحدهما فقد خرج عن عهدة الطلب أو إشارة إلى أن بين الجملتين كمال الاقطاع لكون أحدهما خبرية والآخرى انشائية فكانه لاحظ أن جملة البسملة خبرية والجملة انشائية وبالعكس ومتى كان بينهما كمال الاقطاع يترك العاطف كما تقرر في علم المعاني لعدم ارتباط أحدهما بالآخر فلا يؤتى بالعاطف المفيد للارتباط * واعلم أن جملة الحمد يصح أن تكون خبرية لفظا ومعنى والمعنى أخبر بأن كل جده مختص بالله تعالى أو مستحق له ويحصل الحمد بذلك الاخبار * لا يقال لا يلزم من الاخبار عن حصول شيء اتصاف المخبر بذلك الشيء لأن الاخبار عن حصول شيء ليس ذلك الشيء وذلك كالاخبار عن حصول القيام لزيد في قولك زيد قائم فإنه لا يلزم منه اتصاف المخبر بالقيام لأن الاخبار المذكور ليس قياما وحينئذ فلا يلزم من الاخبار بأن الحمد مستحق لله مثلا كون المخبر حامدا لأن ذلك الاخبار ليس جدا فلم يحصل مقصود الشارع وهو اتصاف الشخص بكونه حامدا * لانا نقول محل كون الاخبار بالشيء ليس ذلك الشيء مالم يكن الخبر من جزئيات المخبر عنه ومن أفراده أمالو كان كذلك فيكون الاخبار به نفس ذلك الشيء وحينئذ فيلزم من الاخبار به اتصاف المخبر بذلك الشيء ولا شك أن ما هنا من هذا القبيل فإن الاخبار بأن الحمد مستحق لله تعالى مثلا من جزئيات الحمد ومن أفرادها لأنه يصدق عليه أنه تعالى أي ذكره بخير ألا ترى أنك لو قلت زيد يستحق الحمد لا تصافه بصفات الكمال فإنه يعد ثناء عليه لأنه ذكره بخير وحينئذ فيعد المخبر بذلك حامدا ومتصفا بالحمد وبعد الاخبار بثبوت الحمد لله تعالى جدا له كما يقال لمن قال الله تعالى واحده له موحد ونظير ذلك أيضا قولهم الخبر يحتمل الصدق والكذب فإن هذا من جزئيات الخبر فيلزم من الاخبار بذلك اتصاف المتكلم بكونه مخبرا ويصح أن تكون انشائية لفظا ومعنى شرعا بناء على أنها وضعت في الشرع لانشاء الحمد كصيغ العقود كعبت واشتريت * واستشكل بأنه لا يمكن العبد انشاء جميع المحامد منه ومن غيره * وأجيب بأن المراد انشاء حمد مخصوص وهو الحمد أي الثناء على الله تعالى بمضمون الجملة أي استحقاقه جميع المحامد أي اختصاصه بها والمعنى أنثني الثناء على الله تعالى بأنه مستحق لجميع المحامد أو مختص بها وليس المراد انشاء جميع المحامد لعدم إمكانها مرور الانشاء بمضمون الجملة الذي هو الاستحقاق أو الاختصاص لأنه متحقق لله تعالى قبل وجوده فليس في قدرته انشاؤه ومضمون الجملة هو المأخوذ من مادتها وهيتها وان شئت قلت هو المصدر المتصيد من المحكوم به المضاف للمحكوم عليه كقيام زيد في قولك زيد قائم وكاختصاص الحمد بالله تعالى في قولك الحمد لله أن قدر الخبر من مادة الاختصاص أو استحقاقها أن قدر من مادة الاستحقاق ومفهوما هو النسبة أعني ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه كثبوت القيام لزيد وثبوت اختصاص الحمد بالله تعالى أو استحقاقها أو ادراكها فالمفهوم هو ثبوت المضمون أو ادراك ذلك الثبوت (قوله شهد) أي أقر بلسانه وأذعن بقلبه بالنسبة لأنواع العقلاء الثلاثة الانس والجن والملائكة ومعنى دل بالنسبة لغير الأنواع المذكورة من بقية المحدثات والاول حقيقة والثاني مجاز اما مرسل لعلاقة اللزوم أو بالاستعارة التبعية بان شبهت الدلالة بالشهادة بجامع أن كلا يوصل الى المقصود واستعيرت الشهادة للدلالة واشتق منها شهد بمعنى دل أو بالكناية بان شبه ما عدا الأنواع المذكورة بالعاقل والشهادة تخيل أو مجاز عقلي بان أسند الشهادة التي حقها أن تسند للعاقل لغير من هي له فهو من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه عند من يجوزه من الأصوليين وأما من منعه فيجعل ذلك ونحوه من باب عموم المجاز بان يستعمل اللفظ في معنى مجازي كلي يعم المعنى الحقيقي والمعنى الآخر المجازي كأن

الحمد لله الذي شهد

يراد بشهد هنا أثبت وجوده تعالى واثبات الوجود أعم من أن يكون بالقرار وبالادلة فكل من العقلاء وغيرهم مثبت لوجوده تعالى هذا كله بناء على أن الجادات تسبح بلسان الحال والراجع خلافه وانها تسبح بلسان المقال وحيث فلا حاجة الى التجوز المذكور * واعلم أن أكثر النسخ شهد بالتدبير وهو ظاهر وفي بعضها شهدت بالتأنيث ووجهه أن الفاعل الذي هو جيع لما أضيف الى الكائنات التي هي مؤنثة مجازا اكتسب التأنيث لأن الاضافة تكسب ذلك * قال في الخلاصة

وربما أكتسب ثان أولاً * تأنيثا ان كان لحذف موهلا

ووجه كون الكائنات مؤنثة مجازا انها بمعنى الذوات الكائنة كما يأتي والذوات جمع ذات وهي جملة البدن مذكري كان أو مؤنثا ولا يفهم منها ذات فرج بخصوصها ولم يقل الحمد لله الشاهد لعله لعدم وروده وأسماء الله تعالى توقيفية على الصحيح وتعلق الحمد بذلك الوصف يشعر بكونه علة فكانه قال أجد الله لشهادة جميع الكائنات بوجوده فهو في مقابلة نعمة فيثاب عليه ثواب الواجب الزائد على ثواب المندوب بسبعين درجة (قوله بوجوده) ان بنينا على مذهب الشيخ الاشعري من أن الوجود عين الموجود فلاضافة للبيان ولا يرد على ذلك أن فيه اضافة الشيء الى نفسه وهي ممتنعة لا باقول التحقيق جوازها اذا اختلف اللفظ كما هو مذهب الكوفيين ومنه قوله تعالى كتبكم على نفسه الرحمة هذا ان بنينا على ظاهر عبارة الشيخ ما ان أولها بان وجه معنى كون الوجود عين الموجود انه ليس أمرا زائدا في الخارج على الذات وذلك لا ينافي انه تفسير واعتبار فلا يرد السؤال المذكور والاضافة حيث أن للبيان على التأويل السابق أو حقيقة على معنى اللام أي الوجود المتحقق له تعالى فهو من اضافة الصفة للوصف والمراد بالصفة ما ليس بذات فيشمل الامور الاعتبارية والسلب وان بنينا على مذهب غير الاشعري وهو القاضي الباقلاني من أن الوجود غير الموجود أي حال ثابتة في الخارج فلاضافة من اضافة الصفة للوصف فقط * ثم اعلم أن المفظ المذكور اما أن يكون باقيا على ظاهره واما أن يكون فيه حذف والتقدير بوجوب وجوده لان الكائنات كما شهدت بوجوده شهدت بوجوب وجوده * فان قيل كما شهدت الكائنات بكل من وجوده ووجوب وجوده شهدت أيضا بقدرته وغيرها من بقية الصفات ما عدا السمع والبصر والكلام ولوازمها فان دليلها سمعي على التحقيق بخلاف باقي الصفات فان دليلها عقلي فلم أر ذلك بالذكر * أجيب بان هذا لا يرد لان الوجود لقب أي اسم جامد وهو لا مفهوم له عند الأصوليين على التحقيق وعلى تقدير أن له مفهوما فوجه اثاره بالذكر أن اتصافه تعالى بسائر الصفات متفرع على وجوده وفي هذه السجعة وما بعدها براعة استهلال وهي أن يكون في الكلام المبتدأ به اشارة الى ماسبق الكلام من أجله كقول المتنبي في تهنته سيف الدولة بزوال مرضه

بوجوده جميع الكائنات

المجد عوفي اذ عوفيت والكرم * وزال عدك الى أعدائك الالم

(قوله جميع الكائنات) فاعل شهد ولا يرد على ذلك ان من الكائنات من ينكر وجوده تعالى لانه لا عبرة بهم ولأنهم وان أنكروه لفظا فاحوالهم تدل عليه رغما عن أنفسهم وشهادة الكائنات على وجوده تعالى امان حيث وجودها أو امكانها أو هماما أو الامكان بشرط الحدوث كما سيأتي وهي جمع كائنة أي ذات تحققت في الخارج أعم من أن يكون تحققت ماضيا أو استقباليا فقد استعمل اللفظ في حقيقته ومجازه لان التي لم تكن لا يقال لها كائنة وقيل جمع كائن أي حادث جرما كان أو عرضا * فان قلت لم جمعها جمع قلة وهو ما دل على ثلاثة الى عشرة بالخال الغاية بناء على قول سيويه والمحققين ان جسي التصحيح من جوع القلة مع أن المناسب للمقام جمع الكثرة لانه لا يحصى عدد الخلق الا الله تعالى وهو ما دل على ثلاثة الى مالا نهاية له خلافا لمن قال هو ما دل على ما فوق العشرة الى مالا نهاية له وجع الكثرة هنا ككوائن * قلت اشارة الى انها وان كثرت قليلة بالنسبة الى قدرته تعالى على أكثر منها وأما قول الغزالي ليس

في الامكان أبدع مما كان فأجيب بأمور منها ان المراد ليس فيه ذلك باعتبار أن علمه تعالى تعلق بعدم وجود عالم أبدع منه في الدلالة عليه تعالى وان كانت القدرة صالحة لذلك ثم اعلم ان الغالب استعمال لفظ جميع في السكل المجموعي أي الهيئة الاجتماعية المتحققة ولو في بعض الافراد واستعمالها في كل فرد نادر ولفظ كل بالعكس فالغالب استعمالها في السكل الجمعي واستعمالها في السكل المجموعي نادر فان جعلت أل للاستغراق واستعملت جميع استعمالها النادر كانت مستغنى عنها الا أن يقال أني بها لتأكد ذلك الاستغراق ودفع توهم تخصيصه ببعض الافراد وان جعلت للجنس فهي محتاج لها لان العموم نال يستفد الا منها لصدق الجنس ببعض (قوله والصلاة الخ) المشهور في هذه الجلة انها خبرية لفظا انشائية معنى ومعناها طلب رجة أي انعام مقرون بتعظيم من الله تعالى لا يقال الرجة حاصلة له عليه الصلاة والسلام فطلبها طلب لما هو حاصل لانا نقول المقصود بصلاتنا عليه ﷺ طلب رجة لم تكن حاصلة فانه مامن وقت إلا وهناك نوع من الرجة لم يحصل له فلا يزال يترقى في الكمالات الى ما لا نهاية له فهو ﷺ ينتفع بصلاتنا عليه على الصحيح لكن لا ينبغي للصلي أن يقصد ذلك بل يقصد انه مقتدر له عليه الصلاة والسلام وانه يتوسل به الى ربه في نيل مطلوبه لانه الواسطة العظمى في اصال النعم اليها ولذا اطلب الدعاء بالصلاة بعد الثناء على الله تعالى لكن لما تعلق هذه الجلة بالمخاوف وما قبلها بالخالق أني بالعاطف بخلاف جلة البسملة والحمدلة ويصح أن تكون خبرية لفظا ومعنى وأورد على ذلك ان الاخبار بثبوت الدعاء لا يستلزم الدعاء فلا يلزم من الاخبار بثبوت الصلاة ككون الشخص مصليا أي داعيا له عليه الصلاة والسلام بخلاف الاخبار بثبوت الحمد ورد بان اللزوم العقلي منتف فيهما والعرفي موجود فيهما فكما صح أن نقول فها مرامن المخبر بالحمد يعتد حامدا في العرف لكون الاخبار المذكورة من أفراد الحمد كذلك يصح هنا ووجهه أن المراد من الصلاة لازمها وهو تعظيمه عليه الصلاة والسلام أو القدر المشترك بين التعظيم وغيره وهو الاعتناء بالمصلي عليه فكأنه قال أخبركم بان الله تعالى عظم النبي ﷺ أو اعنتى به ولا شك أن الاخبار بذلك تعظيم له ﷺ لانه من أفراده فصح أن المخبر بالصلاة مصل واليه أشار بعضهم بقوله ولولم يكن فيها الا اظهار المحبة كان ذلك كافيا فالمقصود من الجلة افادة المخاطب ما يلزمها بحسب المقام لا افادته مضمونها وهو كون الصلاة ثابتة له عليه الصلاة والسلام ولا فادته لازم الفائدة وهو كون المخبر عالما بان الصلاة ثابتة له عليه الصلاة والسلام كما في قولك لشخص حفظ التوراة أنت حفظت التوراة فلم تفده مضمون ذلك لانه عالم به وانما أفدته انك عالم بذلك المضمون ولا تخرج بذلك عن كونها خبرية لانها ان نظر الى مفهومها بقطع النظر عن ذلك اللازم تحتل انصدق والكذب * واعلم انه ان جعل كل من جلة الحمد والصلاة خبرية لفظا انشائية معنى كانت الواو للعطف وان جعلت الاولى خبرية لفظا ومعنى والثانية خبرية لفظا انشائية معنى أو بالعكس كانت للاستئناف اذ لا يعطف الانشاء على الخبر وعكسه على الراجح (قوله على سيدنا) خبر عن الصلاة والسلام بتقدير المتعلق مني أي كائن على سيدنا ولا يصح أن يقدر مفردا ويكون من باب التنازع لانه لا يكون في المصادر على الصحيح نعم يصح ذلك على تقدير كونه خبرا عن أحدهما وحذف خبر الآخر لدلالة المذكور عليه وفي تعبيره على اشارة الى انهما تمكنا من نبيا ﷺ تمكنا المستعلى على المستعلى عليه فيكون فيه استعارة تبعية بان شبه مطلق ارتباط صلاة بمصلي عليه بمطلق ارتباط مستعمل بمستعلى عليه واستعير لفظ الثاني لا الاول فسرى التشبيه للجزئيات فاستعير لفظ على الدلالة على ارتباط خاص بين مستعمل ومستعلى عليه خاصين لارتباط الصلاة بخصوص النبي ﷺ وان شئت قلت شبه الارتباط المطلق بالاستعلاء المطلق الخ والمآل واحد ومصدق الضمير في قوله سيدنا جميع المخلوقات لا خصوص هذه الامة اذ لا شك في سيادته عليه الصلاة والسلام على الجميع من الأنبياء والمرسلين والملائكة

والصلاة والسلام على
سيدنا

ولا يبعد ذلك الاجل الضمير راجعاً إلى السيد هو المتولى للسواد أى الجماعة الكثيرة ويلزم من ذلك أن يكون أعظمهم والمقصود إفادة هذا اللازم فالعنى على أعظم المخلوقات وقيل هو الكامل المحتاج إليه باطلاق أى من جميع الوجوه وفى سائر الحالات و يطلق أيضاً على الشريف وعلى المالك للعقلاء فيقال سيد القوم وسيد العبد ولا يقبل سيد الفرس أو الدار بل يقال رب الفرس ورب الدار وهو مأخوذ من ساد يسود قومه سيادة فهو سيد وأصله سيود اجتمعت الواو والياء وسبقت احداهما بالسكون فقلبت الواو ياء وأدغمت فى الياء واطلاق السيد عليه ﷺ موافق لحديث انا سيد ولد آدم يوم القيامة ولاخبر أى ولاخبر أعظم من ذلك فيكون من باب التحديث بالنعمة أو ولا أفخر بذلك بل أقوله اخباراً بالواقع بأمر من الله تعالى فيكون من باب التواضع ويبدى لواء الحمد أى رايته ولاخبر وما من نبي يومئذ آدم فمن سواه الا تحت لوائى وأنا أول من تشق عنه الارض ولاخبر وأنا أول شافع وأول مشفع أى مقبول الشفاعة ولاخبر وخص السيادة بيوم القيامة لان الخلق يتفقون عليها فيه حين يرون كرامته عند الله تعالى وأما فى الدنيا فيثبتها المسلمون وينفيها الكفار * فان قيل ما الحكمة فى ذكر السيد فى هذا الحديث وعدم ذكره فى حديث قولوا اللهم صل على محمد لمأسلوه عن كيفية الصلاة عليه ﷺ * أجيب بان الأول مقام اخباره ﷺ عن مرتبته ليعتقدانه كذلك فكل من بلغته هذه السيادة لا يتعب يوم القيامة فى ذهابه الى الانبياء لطلب الشفاعة منهم وما ذهب اليهم الا من لم يبلغه والثانى مقام الصلاة عليه ﷺ وليس من شرطه ذكر السيد لكن اختلف هل الاولى ذكره مراعاة للادب أو عدم ذكره مراعاة للوارد قولان والراجح منهما الاول لان فيه امتثال الامر وزيادة وحديث لا تسودونى فى صلاتكم بالواو لا بالياء باطل قال بعضهم وانظر هل هذا الخلاف جار فى بقية الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم أو خاص بنبينا عليه الصلاة والسلام اه والظاهر توقف ذلك على النقل عن أصحاب القولين المذكورين فان وجد فيه ماهر والا كان الاولى الذكر مراعاة للادب (قوله محمد) منقول من اسم مفعول الفعل المضعف أى المكرر العين ومعناه من كثر جد الخلق له لكثرة خصاله الحميدة فسمى به نبينا عليه الصلاة والسلام رجاء لكثرة خصاله الحميدة المقضية لكثرة جد الخلق له وقد حقق الله تعالى ذلك الرجاء كما سبق فى علمه وهو مجرور بدل أو عطف بيان لسيدنا والبدل وان كان يفيد شيئين أحدهما بطريق القصد وهو تقرير النسبة والثانى بطريق التبع وهو توضيح ما قبله لكن المراد منه هنا الثانى وهو ايضاح السيد لما فيه من الابهام لاحتماله لمحمد وغيره لا الأول لاقتضائه أن المقصود تعلق الصلاة بتلك الذات الشريفة من حيث تسميتها بمحمد وان الوصف بالسيادة مطروح أى غير مقصود بالذات لان المبدل منه فى نية الطرح مع انه ليس كذلك لان ذلك الوصف مقصود أيضاً وغير مطروح ولذا قال بعضهم والبدلية وان جوزوها فى مثله لكن المراد هنا هو ايضاح السيد وتقرير النسبة تبع والبدلية تستدعى العكس اه ويجوز رفعه على انه خبر لمخدوف وهو أولى لما فيه من الاستقلال وعدم التبعية على البدلية أو غيرها فيكون مناسباً لمقامه عليه الصلاة والسلام فكما أن ذاته الشريفة مرفوعة الرتبة وغير تابعة لغيرها بل مستقلة يفنى أن يكون اللفظ الدال عليها كذلك (قوله المبعوث) أى المرسل وحذف فاعل البحث للعلم به ومفعوله لإفادة التعميم أى الذى أرسله لجميع الطوائف حتى الجمادات فأمنت به فصارت آمنة كما كان يعتريها فى الامم السابقة من المسخ والخسف وصارت الحجارة آمنة من جعلها من الحجارة التى يعذب بها أهل النار لكن أرسله للثقلين أى الانس والجن إرسال تكليف ولغيرهما إرسال تشريف أى إرسال يثبت شرفه على جميع الخلق فيكون له السيادة عليهم لحديث بعثت الى الخلق كافة ولا مانع من تركيب ادراكات عقلية فى غير أنواع العقلاء الثلاثة لتؤمن به وتخضع له كما ركب فى جبل أحد ذلك حين صعدته ﷺ وأبو بكر وعمر وعثمان فتحرك فضر به ﷺ برجله وقال اثبت

محمد المبعوث

فانما عليك نبي وصديق وشهيدان وقول بعض أهل الكشف في كل جنس من الحيوانات رسول منها لا ينافي ذلك الاختال ان ذلك الرسول مبلغ عنه ﷺ فلا وجه لتضليله (قوله بالآيات) الباء اما لللايسة أى المبعوث لمن تقدم بعثا متلبسا بالآيات أو للمصاحبة بمعنى مع ثم يحتمل أن المراد بالآيات الآيات القرآنية وخصها بالذكر لشرفها على غيرها من بقية المعجزات وبقائها على الدوام فاذا طلب من الكفار معجزة على رسالته ﷺ قلنا لهم هذا القرآن فان قدرتم على الاتيان بمثله فليس برسول والا فهو رسول ويلزمكم اتباعه ووصفها بالواضحات باعتبار الغالب فلا يرد المتشابه لكن هذا على طريقة السلف أما على طريقة الخلف فكما هو واضحة أو المراد بوضوحها عدم تطرق الخلل اليها أو المراد به ما يلزمه وهو البهرأى غلبة المعاند لان من أقام دليلا واضحا على خصمه فقد غلبه فالمراد بالواضحات الباهرات مجازا أى التي بها البهرأى غلبة المعاند ويحتمل أن المراد بها العلامات الدالة على صدقه ﷺ الشاملة للقرآن وغيره سواء تحدى بها وهى المعجزات أم لا فالآية أعم من المعجزات لانفرادها فيما لم يتحد به كشماثله التي انفرد بها خلقا وخلقاً ووصفها حينئذ بالوضوح بالنسبة للقرآن فيه ما تقدم وبالنسبة لغيره المراد به عدم تطرق الخلل أو البهرأى الغلبة مجازا أو ظهور الدلالة اذ جميع الآيات التي أتى بها النبي ﷺ ليس فيها خفاء بل هى بديهية الدلالة على صدقه ﷺ والآيات جمع آية وهى لغة العلامة الظاهرة معجزة كانت أولا واصطلاحاً اسم طائفة من القرآن منقطعة عما قبلها وما بعدها سميت بذلك لانها علامة على صدق الآتى بها وأصلها آية بهمزتين أبدلت الثانية ألفا للتخفيف (قوله وعلى آله) فصل بعلى امارداعلى الشيعة الزاعمين ورود حديث دال على عدم جواز الفصل وهو لا تفصلوا بيني وبين آلى بعلى وهو لأصله واما الإشارة الى أن الهداية المطلوب اعطاؤها ﷺ أعظم من الهداية المطلوب اعطاؤها لغيره والمراد بالآل هنا من تحرم عليه الزكاة وهم بنو هاشم والمطلب ابني عبد مناف عند الشافعي وبنو هاشم فقط عند مالك رضى الله تعالى عنهما أو مطلق الأقارب وليس المراد به أتباعه والاتكسر مع قوله والتابعين الخ وأصله أول تكمل بدليل تصغيره على أو يل وقيل أهل بدليل تصغيره على أهيل ورد هذا باحتمال أن يكون أهيل تصغير أهل وأجيب بان أئمة العربية الموثوق بهم حكموا بأنه تصغير آل وهذا الحكم لا يقدمون عليه الا اذا علموا ذلك من العرب بقرائن تفيد * فان قلت الاستدلال بالتصغير فيه دوران المصغر فرع المكبر وقد يتوقف العلم باصالة ذلك الحرف في المكبر على أصالته في المصغر * قلت توقف المصغر على المكبر توقف وجوده اذ لا يوجد الا بعد وجود المكبر وتوقف المكبر على المصغر توقف علم اذ لا تعلم اصالة الحرف في الاول الا بعد معرفتها في الثاني فلم تتحد جهة التوقف (قوله وصحبه) اسم جمع لصاحب بمعنى الصحابي لاجمع له لان فعلا لا يكون جمعا لفاعل قياسا مطردا لانه ليس من أبنية الجوع بل من أبنية المصادر والمفردات كضخم وضخام وخصم وخصام وقياس جمع صاحب صحب بضم الصاد وتشديد الحاء المفتوحة كما ذل وعذل وهو لغة من ينك وبينه مداخلة واصطلاحا التابع لغيره الأخذ بمذهبه كأصحاب الشافعي والمراد به هنا الصحابي كإمام وهو من اجتمع بنينا محمد ﷺ مؤنابه ولولم يميز اجتماعا متعارفا بان يكون في الارض بحسبه خلافا لاشتراط المالكية وجود التمييز وعدم اشتراطهم أن يكون الاجتماع متعارفا ولولم يمت على ذلك وأما قول بعضهم ومات على الاسلام فهو شرط لدوام الصحبة أى لكونه يسمى صحابيا بعد الموت لا لأصلها والا لم يتحقق هذا الوصف لاحد في حياته ولا يوصف بها المرتد عند المالكية لان الردة أبطنها كبقية أعماله فاذا عاد الى الاسلام لا تعود له كما أنه يجب عليه قضاء بقية الأعمال وعند الشافعية يوصف بها باعتبار ما كان واذا عاد الى الاسلام تعود له مجردة عن الثواب كبقية أعماله فلا يجب عليه قضاؤها وعطف الصحب على الآل الشامل لبعضهم لتشمل الصلاة بآئتهم الذين ليسوا بآل لان بين

بالآيات الواضحات وعلى
آله وصحبه

الصحب والآل عموماً وخصوصاً وجهياً (قوله والبايعين لهم) أى للصحب فى الكرامات جمع كرامته وهى أمر خارق للعادة يظهره الله تعالى على بدرجل ظاهر الصلاح وهذا ليس مرادنا هنا بل المراد بها الاعمال الصالحة التى نكرم الله تعالى بها على عباده سميت بذلك اشارة الى أنها الكرامة الحقيقية من الله تعالى ولذا قالوا العبودية مع الاستقامة خير من ألف كشف وألف كرامة وقال أبو الحسن الشاذلى ما هناك كرامة أعظم من كرامة الايمان ومتابعة السنة فمن أعطيها وجعل يشاق الى غيرهما فهو كذاب أو مخطئ فى الاخذ بالصواب كمن أكرم بشهود الملك فاشتاق نفسه الى سياسة الدواب * فان قلت مقتضى هذا عدم دخول من تبهم فى مجرد الايمان فقط فى الدعاء لعدم وجود أعمال صالحة منه * قلت أُل فيها للجنس المنحقق فى فرد واحد وهو الايمان بناء على ما اختاره بعضهم فى تفسير الآل فى مقام الدعاء من أن المراد به مطلق الاتباع الشامل للفسقة لانهم أحوج للدعاء من غيرهم فهو أولى من تفسير بعضهم له بأبقاء الامة لخروج الفسقة الا ان يريد هذا القائل بالانقياء من اتقى الشرك فيسارى ما قبله (قوله لى يوم الدين) أى الكائنين الى يوم الدين * واعترض بان كلامه لا يصدق الاعلى من استمرت تبعيته الى يوم الدين ، تخضر عاياه السلام فلا يشمل من مات قبل ذلك * وأجيب بان المعنى ومن تبعهم طائفة بعد طائفة الى يوم الدين فالمستمرانما هو الطوائف المتعاقبة لا كل شخص من الاشخاص وان شئت قلت المستمر نفس التبعية لاذوات التابعين والمعنى عليه حينئذ ومن تبعهم حال كون التبعية مستمرة الى يوم الدين بسبب تعاقب الطوائف والمآل واحد * واعترض أيضاً بأن هذه التبعية لا تستمر الى يوم الدين لانقراض طوائف المؤمنين قبله لان ابتداء من الفخة الثانية وتموت جميع الخلائق أى الكفار بالفخة الاولى لانه لم يبق عندها الا الكفار وتموت المؤمنون قبلها برحمة لية تقبض أرواحهم فلا يستمرون الى يوم القيامة * وأجيب بان كلامه على حذف مضاف أى الى قرب يوم الدين وهو زمن تلك الرحمة والى يوم الدين يطلق فى اللغة على معانٍ المناسب منهاها الجراء أى الى يوم الجزاء وهو يوم القيامة والجزاء ايصال ما يلقى بكل عامل اليه وفى الاصطلاح المسائل التى أتى بها النبي ﷺ * وأموره أى علاماته الدالة على وجوده فى الشخص أربعة صدق القصد أى أداء العبادة باليه والى الاخلاص والوفاء بالعهد أى الاتيان بالواجبات وترك المنهى أى اجتناب الحرام وصحة العقد أى جزمه بما عليه أهل السنة من التوحيد (قوله الحمد لله) حذف الشارح بسمة المتن لعلها كفاء ببسملة السابقة عليها اشارة الى شدة امتزاج الشرح بالمتن فكانهما شئ واحد أو أن البسملة السابقة هى بسمة المتن ذكرها الشيخ فى أول شرحه تبركها و اشارة الى أن الشرح ليس له استقلال فى نفسه لانه ابرار الى المتن فلا يستحق أن يؤتى له ببسملة ولم يفعل كذلك بالجدلة بل أتى لشرحه بمحمدلة غير جدلة المتن لانه تصد بذلك أداء ما وجب عليه من شكر النعمة وعدل عن الجلة الفعلية الى الاسمية اقتداء بالكتاب العزيز ولذلتها على الدوام والثبات المناسب للمحمود وهو الله تعالى وأن كان الاصل هو الفعلية لان الحمد من المصادر الدالة على الاحداث المنسوبة للذوات والشائع فى بيان ذلك هو الفعلية ولان هذا المصدر مما يترأس عمله منه به بالفعل محذوف والاصل حمدت حمدا لله ثم حذف الفعل اكتفاء بدلالة مصدره عليه ثم عدل الى الرفع لقصد الدلالة على الدوام والثبات وأدخلت أُل لافادة الاستغراق مثلاً فنظر للاصالة المذكورة أو للناسبة للقيام لكونه مقام نعم متجددة عبر بالفعلية ومن نظر لما مر عبر بالاسمية فلكل وجهة وأُل فى الجداً لا الاستغراق كما مر والمعنى كل فرد من أفراد الحمد مختص بالله تعالى أو مستحق له أو للجنس والمعنى جسد الحمد أى حقيقة مختص بالله تعالى ويلزم من ذلك اختصاص كل فرد به لانه لو خرج فرد منه لغيره لم يكن الجنس مختصاً به تعالى لخروجه فى ضمن ذلك الفرد أو للعهد والمعنى الحمد المعهود وهو الذى حمد الله تعالى به نفسه فى القدم ، فيل هو الذى حمد به نفسه وجمده بانبياؤه وأولياؤه مختص به تعالى والعبرة بحمد من ذكر فاما احصى به دلالة اركان جميع الافراد

والتابعين لهم فى
الكرامات الى يوم
الدين (ص) الحمد لله
والصلاة والسلام

مختصة به تعالى لانه لا عبرة بمحمد غير من ذكر فالجدة على كل حال مفيدة لاختصاص جميع الافراد به تعالى
 لكن على الاول صريحا وعلى الثاني لزوما وعلى الثالث ادعاء وخير الامور واساطها لانه كدعوى الشئ وهو
 اختصاص الافراد ببينة وهي اختصاص الجنس فيكون من باب الكناية على حذر يدطويل النجاد أى
 جائل السيف و يلزم منه طول القامة ومعلوم أن الكناية أبلغ من الصريح واذا جعلت آل للعهد وجعل المعهود
 المعنى الاول وهو جد الله نفسه فقط تعين أن تكون اللام في الله للاختصاص أو الاستحقاق لا للملك لان القديم
 لا يملك بخلاف ما اذا جعلت للجنس أو للاستغراق أو للعهد وجعل المعهود المعنى الثاني فانه يصح أن تكون
 اللام للاختصاص أو للاستحقاق أو للملك لان المركب من القديم والحادث حادث لكن على الاستغراق
 يلاحظ هيئة الافراد المجتمعة حتى بوجود التركيب (قوله على رسول الله) مقتضى الظاهر الاضمار بأن
 يقول على رسوله ولعل نكتة الاظهار زيادة تفخيم شأن رسول الله ﷺ باضافته الى اسمه تعالى
 الصريح وما أشبه فهم من اضافة ولم يقل على نبيه لان الرسالة أشرف من النبوة على الصحيح لتعدى أثرها
 بخلاف النبوة خلافا للعز بن عبد السلام في قوله بالعكس معللا له بان النبوة فيها تعلق بالحق تعالى والرسالة فيها
 تعلق بالخلق والاول أشرف ورد بان الرسالة فيها التعلقان معا وللتنبية على أن المقصود في هذا العلم اثبات الرسالة
 التي هي أخص من النبوة (قوله الجد هو) أى لغة أى في لغة العرب بدليل تقييده بقوله باللسان وأما في
 العرف فهو فعل يئى عن تعظيم النعم بسبب كونه منعموا والمراد بالفعل ما يشمل القول والاعتقاد وانما اقتصر
 على المعنى اللغوى اشارة الى أنه المراد من الاحاديث الدالة على طلب الابتداء بالجد وليس المراد منها المعنى العرفي
 على التحقيق لان العرف طارىء بعد السمع فتحدل النصوص الواردة على المعنى اللغوى لانه الموجود
 اذذاك على ان التفرقة بين معناه اللغوى والعرفي اصطلاح لبعض المتكلمين والافأهل اللغة والشرع قد
 تطابقوا على ان حقيقة الجد الوصف بالجيل (قوله الثناء) جنس دخل فيه الجـ المعروف وغيره بناء على ان
 الثناء هو الاتيان بما يدل على اتصاف المحمود بالصفة الجيلة ولو بغير اللسان مأخوذ من أنثيت أى أنثيت بما
 يدل على اتصاف المحمود بالصفة الجيلة ولومرة لا من ثنيت الشئ اذا عطف بعضه على بعض لاقتضائه
 التكرار فيلزم عليه كون التعريف غير جامع لخروج الجد غير المكرر وقوله باللسان فصل أول خرج به الثناء
 بغيره كالجنان والاركان فليس جدا لعقوان كان جدا في الاصطلاح وكذا الجد النفسى وحدا للجادات الشامل
 له قوله تعالى وان من شئ الا يسبح بحمده ان لم يكن لفظيا اخر قال للعادة فليس جدا لغة حقيقة بل مجاز وان كان
 ثناء حقيقة بناء على تعريف الثناء بما مر أما لو عرف بانه الذكر بخير فليس ثناء أيضا وعليه يكون ذكر
 اللسان مستغنى عنه واعتذر بعضهم عن ذكره حينئذ بانه لسان الواقع كما هو الاصل في القيود أو لرفع احتمال
 التجوز باصلاو الثناء على ما ليس باللسان مجازا ودلى كل فالمراد باللسان آلة النطق ولو غير المعهود فيشمل
 الثناء المبطوق بغيرها كما لو نطق يده كرامة وكذا ثناء الجادات اذا نطق خرقاله عادة لكن يرد عليه أن
 اطلاق الآلة ان على ذلك مجاز وانما هو اتصافه وأورد عليه أيضا أن حمد الله ثناء بلا لسان فيكون
 التعريف غير جامع وأجيب بأن هذا تعريف لنوع من الجد وهو الجد الحادث لا لطلق الجد الشامل للقديم
 أو بان المراد باللسان الكلام مجازا من اطلاق اسم المألوم وإرادة الا لازم فيدخل فيه ما ذكر لشمول الكلام
 للنفسى واللفظى وهو حقيقة فيهما عند بعض أهل السنة وقال الضالض الآخر انه حقيقة في النفساني مجاز في
 اللسانى وعدا المعتزلة انه سقيمة في اللسانى مجاز في النفساني وقوله بالجيل الخ فصل ثان خرج به الثناء باللسان
 بغير الجيل ان البرأى زيد الدين بن عبد السلام ان الثناء حقيقة في الخير والشر المستند فيه الى حديث
 مرّ بجنابة نأثوا عليها خيرا ثم جازة فأنثوا عليها شرا فان قلنا رأى الجمهور انه حقيقة في الخير فقط كما
 يستفاد من تعريفه السابق فهو مستغنى عنه وفائدة ذكره سيئذ تحقيق ماهية الثناء كما هو الاصل

على رسول الله (ش)
 الجد هو الثناء باللسان
 بالجيل

في ذكر قيود الشيء نظير مامر وأل في الجليل للجنس فيصدق بالواحد والأكثر والالزم خروج الثناء
ببعض الصفات الجميلة أو على بعضها فيفسد التعريف ثم إن الباء في قوله باللسان للالة وفي قوله بالليل يحتمل
أن تكون للتعدية فيكون المراد بالليل المحمود به ولم يقيده بكونه اختيار بالانه لا يشترط فيه ذلك ويكون
حيث ذكرا عن ذكر المحمود عليه ويحتمل أن تكون للسببية أو بمعنى على فيكون المراد بالليل المحمود
عليه والواجب حيث تقيده بكونه اختيار بالانه يشترط فيه ذلك على الصحيح ليخرج الثناء على الجليل غير
الاختياري فانه يسمى مدحا لا جدا يقال مدحت اللواثة على صفاتها دون جدتها ومدحت زيدا على حسنه
دون جدته وقيل لا يشترط فيه ذلك فيكون الحمد والمدح مترادفين وهو ما يفهم من ظاهر قول الزمخشري في
الفائق الحمد والمدح أخوان والمراد بالاختياري ما يشمل الاختياري حقيقة أو حكما فيدخل الثناء على
صفاته تعالى الذاتية كالعلم والقدرة والارادة فانها ليست أفعالا اختيارية ولا يوصف ثبوتها له تعالى بالاختيار
أي الارادة والا كانت حادثة لكنها لما كانت منشأ لأفعال الاختيارية نزلت منزلتها كما يحمد زيد على
شجاعته باعتبار كون الشجاعة مبدأ لآثار وأفعال اختيارية كالخوض في المهالك والاقدام على المعارك
وكذلك ذات المولى تسمى اختيارية باعتبار كونها منشأ لما ذكر فصح الحمد عليها ولا يرد السمع والبصر
والكلام فانها ليست منشأ لما ذكر لا نقول ألحق غير الاغلب بالاغلب طردا للباب على وتيرة واحدة
أوانها لما لازمت الذات ولم تؤثر في شيء نزلت منزلتها فيكون الحمد عليها كالجد على الذات والجواب المطرد في
جميع الصفات ان يقال ان ذاته المقدسة لما كانت كافية في ثبوت تلك الصفات الشريفة لها أي غير محتاجة
الى ذات أخرى توجب قيامها بها نزلت تلك الصفات منزلة الافعال الاختيارية وبما تقرر من تغاير معنى
الباء ينصح تعلقهما بالثناء وان دفع ما يقال في كلامه تعلق حر في جر متحدى اللفظ والمعنى بعامل واحد وهو
ممتنع وقد علم بما ذكر تغاير المحمود به وعليه فالاول هو مدلول الصيغة ولا يختص بالاختياري كما مر بل يكون
اختياريا أي صادرا عن المحمود باختياره وارادته كالكرم وغير اختياري كطول القامة وصباحة الوجه
والثاني هو ما كان باعثا على الثناء بان يكون الثناء في مقابله ولا جله ولا يكون الاختياريا على المشهور ثم
انهما قد يختلفان ذاتا واعتبارا كمن أعطاك شيئا فكان باعثا لك على وصفك له بالعلم أو الحلم أو الجلال فقلت
زيد عالم أو حلیم أو جليل فالمحمود عليه الا كرام والمحمود به العلم مثلا وتارة يتحدان ذاتا ويختلفان اعتبارا
فيكون الشيء الواحد محمودا به وعليه لكن باعتبارين مختلفين وذلك بان يكون الباعث على الوصف بصفة
اتصاف الشخص بتلك الصفة كقولك فلان كريم في مقابلة كرامه لك فالأكرام من حيث كونه مدلول الصيغة
محمود به ومن حيث كونه باعثا على الحمد محمود عليه وهذا ركنان من أركان الحمد الخمسة التي يتوقف عليها
و بقي منها الصيغة وهي اللفظ الدال على المحمود به وان شئت قلت على اتصاف المحمود بالمحمود به والحمد وهو
المشي الذي يتحقق منه الحمد والمحمود وهو الفاعل المختار أي الذي يصدر منه المحمود عليه باختياره حقيقة أو
حكما على مامر ويمكن استفادة هذه الثلاثة من قوله الثناء باللسان لتوقف الثناء على مثن وهو الحمد ومثنى عليه
وهو المحمود والثناء المذكور هو الصيغة ولم يقل كغيره على جهة التعظيم ليخرج الوصف بالليل تهكما نحو
ذق انك أنت العزيز الكريم لان ذلك ليس قيدا من ماهية الجدل هو شرط اما لثبوتها أو للاعتدابه كما قاله
ياسين في حواشي التلخيص وما خرج به لا يسمى ثناء بحميل حتى يحتاج الى اخرجه بذلك بل هو وصف للتمك
به بما ليس متصفا به حقيقة بل مجازا اما باعتبار ما كان في الدنيا أو باعتبار ضد حاله فيها لان كونه في النار ينفي
عنه العزة والكرامة فهو خارج من أول الامر * وأتراع المحامد أربعة جدان قديمان وهما جد الله نفسه
وجده بعض عبيده نحو نعم العبدانه أو اب وجدان حادثان وهو جدنا لبعضنا وجدان الله تعالى هكذا قال
السكتاني وقال ياسين ان الحمد القديم واحد وهو ما كان المحمود به وعليه قديما كحمد الله تعالى نفسه

على ذاته أوصافه وأما جده بعض خلقه فحدث لان المركب من القديم والحادث ما دس وجمع بعضهم بأن
الجد مشترك بين الكلّي والجزئي فيستعمل في الماهية المركبة من الاركان الخمسة وهو الذي عناء ياسين
ويستعمل في الثناء فقط وهو الذي عناء السكتاني (قوله من الاوصاف) من التبعية لاليان أي الجبل
الكائن من الاوصاف الخ والمراد بالاوصاف ما يشمل الصفات الثبوتية وغيرها من الصفات السلبية فالثناء
على الله تعالى بثنائه عن الحدوث مثلاً أو على زيد بنّي البخل عنه يسمى جدا وقوله أو الافعال فيه أن
الافعال فيه أيضا من الاوصاف لان فعلك وصف لك وعطفها عليها يقتضي انها غيرها الا ان يحاجب بأن المراد
بالاوصاف ماعدا الافعال ولا يصح الجواب بأنه من عطف الخاص على العام لانه لا يكون باو الا أن تجعل
بمعنى الواو كما في بعض النسخ ونكتة عطفها على الاوصاف حينئذ دفع توهم انها ليست منها فان ادخلها فيها
فيه نوع غرابة (قوله كالعلم الخ) يطلق العلم على أسد العلوم المدونة وهي القواعد والضوابط وعلى الملكات
وعلى الادراكات تصويرية كانت أو تصديقية والمراد به هنا المعنيان الاخيران لا الاول لان القواعد ليست
أوصافا ويصح أن يراد به هنا أيضا العلم في هذا الفن وهو الاعتقاد الجازم المطابق للحق عن دليل لا في فن
المنطق لانه فيه هو الصورة الحاصلة في الذهن ولو جهلا مركبا وذلك لا يصح ارادته هنا لعدم كونه جيلاني
بعض صورته ويطلق العلم على ما قابل الجهل ويصح ارادته هنا أيضا وهذا كما يتصف به العبد يتصف به المولى
تبارك وتعالى لكن الفرق بينهما ان علمه تعالى واحد متعلق بأشياء لانهاية لها وأما العبد فقيل ان له علما
واحدا كثير التعلقات وقيل له علوم كثيرة والعلم المذكور مثال للجميل من الاوصاف لا للاوصاف لفساده
اذ العلم ليس أوصافا متعددة بل صفة واحدة وكذا قوله والجود فهو مثال للجميل من الافعال لا للافعال هذا
ان فسر بالاعطاء الذي هو صفة فعل فان فسر بأنه صفة هي مبدء افادة ما ينشئ لالغرض فخرج ما لو وهب
شيأ ليستعير عنه ولو مدها أو ثناء فلا يعد جودا كان مثالا للاول أيضا اذا لصفة المذكورة هي ملكة تنشأ
عنها الافعال بسهولة وقيل هي القدرة أو الارادة ومعلوم انها ليست بفعل والاول أولى (قوله باليمن) جمع منه
وهي النعمة كسيرة وسدرأى والجود بالنعمة ومقتضاه ان الثناء في مقابلة الجود بنعمة واحدة لا يسمى جدا
وليس كذلك الا ان تجعل ال للجنس فيصدق الجود بالنعمة الواحدة (قوله وهو ضد النعم) لما عرف الجود
وكان النعم ضده والضد أقرب الاشياء خطورة بالمال عند ذكر ضده ناسب ذكر النعم وتعرفه لا يقال ان
النعم ضد المدح لاضد الجود لانه قول كونه ضد المدح لا ينافي كونه ضد الحمد أيضا لانه الاتيان بما يدل على
اتصاف المذموم بالقبيح اعم من أن يكون ذلك القبيح اختياريا أو لا فهو ضد لهما كما يفيد كلام المصباح
ويرشح ذلك ما سر من ترادفهما على قول (قوله الثناء^(١)) بتقديم النون على المثلثة وهو كما مر الاتيان
بما يدل على الاتصاف بالقبيح وباء بالقبيح يحرى فيها ما تقدم في باء بالجبل من كونها أما للتعدية فيكون
مدخولها مذموم مابة أو بمعنى على فيكون مذموم ماعليه وحذف هنا باللسان اكتفاء بما مر في الجدلانه
ضده وقد تقدم انه لا يكون الا باللسان وهذا كذلك فيجرب فيه جميع ما تقدم من الاركان الخمسة وما فيها
(قوله من الاوصاف الخ) أي الكائن من الاوصاف ويجري هنا جميع ما تقدم (قوله كالجهل) هو ينقسم
الى مركب وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه ولا يكون الا مذموما كاعتقاد الفلاسفة قدم العالم
والى بسيط وهو انتفاء العلم بالشيء وهو تارة يكون محجودا كاتقاء علمك بذات الله تعالى على وجه الاحاجة
وتارة يكون مذموما كاتقاء علمك بفرائض الموضوع وطلافه على القسمين المذكورين حقيقة بناء على
المشهور من انه من قبيل المشترك اللفظي ويمكن حمل كلام الشارح على هذا المشترك بأن يراد كل من فرديه
فعلى الاول يكون مثالا للقبيح من الاوصاف ان قلنا ان الاعتقاد من الكيفيات وهو التحقيق فيكون
صفة وجودية وان قلنا انه فعل نفساني وهو خلاف التحقيق كان مثالا للقبيح من الافعال وعلى الثاني

من الاوصاف أو
الافعال كالعلم والجود
باليمن وهو ضد النعم
الذي هو الثناء بالقبيح
من الاوصاف والافعال
كالجهل

(١) السخنة التي بيدنا
بتقديم الثناء اه
مصححه

يكون مثالا للقبیح من الاوصاف فقط فيما اذا كان انتفاء العلم مذموما كالمثال الثاني لان الانتفاء المذکور
صفة سلبية وقيل اطلاقه على الاول حقيقة وعلى الثاني مجاز وعليه فيكون المراد به الاول لان المتبادر عند
الاطلاق هو المعنى الحقيقي (قوله والبخل الخ) هو ضد الكرم المرادف للجود وقد تقدم ان الجود صفة
هي مبدأ افادة ما ينسب الخ فيكون البخل صفة هي مبدأ عدم افادة ما ينسب الخ وتقدم ان تلك الصفة في
الجود هي ملكة ينشأ عنها وصول الاحسان للغير فتكون في البخل ملكة يفشأ عنها عدم وصول الاحسان
للغير ويكون مثالا للقبیح من الاوصاف لان الملكة من الاوصاف فان فسر الجود بأنه الاعطاء الذي هو صفة
فعل كان البخل كف النفس عن الاعطاء فيكون مثالا للقبیح من الافعال لان الكف فعل من أفعال
النفس واطلاق الضد عليه حقيقة كالاول لانه ليس أمرا عدميا فتلخص أن كلاما من الجهل والبخل يصح
أن يكون مثالا للقبیح من الاوصاف ومن الافعال (قوله فمعنى الحمد الخ) الفاء للتفريع وتسمى فاء الفصيحة
لافصاحها عن شرط مقدر وقعت في جوابه أي اذا عرفت ان الحمد هو الثناء فمعنى قول المصنف الحمد لله الثناء
بالجميل الخ أي كل ثناء بجميل أو جنسه بناء على ان أُل استغراقية أو جنسية وقوله واجب أي ثابت له تعالى
على طريق الجواز أو لا يقبل الانتفاء كل محتمل لكن قوله ويستحيل في حقه الخ يعين الثاني فهو المراد
* وأورد عليه ان الثناء عليه كما هو الاتيان بما يدل على اتصاف المحمود بصفة جيلة والاتيان بما ذكر
فعل يقبل الوجود والعدم فلا يكون ثابتا بالمعنى المذکور * وأجيب بأن كلامه على حذف مضاف أي
استحقاق الثناء ولا شك ان استحقاقه لازم له تعالى لزوما لا يقبل الانفكاك وحينئذ فمعطف قوله ويستحيل
على قوله الثناء الخ من عطف اللازم على الملزوم فتفسير الوجوب بالمعنى الثاني مأخوذ من المقام كما علمت
والا فالمناسب للعبارة أعني قوله الحمد لله أن يفسر بالمعنى الاول اذ مدلولها مجرد ثبوت الحمد لله تعالى وبعده ذلك
فهذا التقدير أني تقدير مادة الوجوب خلاف المشهور في هذه العبارة بل المشهور فيها تقدير مستحق
أو مختص أو مملوك (قوله ويستحيل الخ) ظاهره ان هذا مأخوذ من معنى الحمد وليس كذلك الآن بحسب
انه ليس مراده أن ذلك من معنى الحمد بل مراده انه لازم للمعنى المذکور كما تقدم لانه يلزم من كون الحمد
واجبا لله تعالى بالمعنى المتقدم أن يكون ضده وهو الوصف بالنقص المعبر عنه بالنقص فيما مرر مستحيلا في حقه
تعالى أو مراده ان هذه جملة مستقلة ذكرت بعد المذکور تعليلا لمحذوف تقديره وانما حكم بذلك
لانه يستحيل الخ وقوله في حقه أي ذاته وصفته وقوله الوصف بالنقص أورد عليه أن الوصف بذلك ليس
مستحيلا لانه مصدر وصفه اذا أتى بما يدل على اتصافه بالقبیح فيكون بمعنى الثناء بتقديم النون الذي هو
الاتيان الخ وهو ليس بمستحيل عقلا بل هو واقع وأجيب بان مراده بالوصف الاتصاف من اطلاق المسبب
على السبب العادي اذا عادة جرت بأن من اتصف بشيء يصفه الناس به أو يقدر مضاف نظير ما تقدم أي
استحقاق الوصف ولا شك ان الاستحقاق المذکور مستحيل في حقه تعالى والنقص مصدر نقص وهو
يستعمل لازما ومتعديا يقال نقص زيد أي قام به النقص ونقص الله أعداءك أي قلل عددهم وأخذ منهم
والمراد به هنا اللازم أي يستحيل في حقه تعالى الاتصاف بكونه ناقصا أي قائما به النقص لا الاتصاف
بكونه ناقصا للغير على صيغة اسم الفاعل أي مقدرا نقصه فليس بمستحيل (قوله والله اسم) يطلق لفظ
الاسم على ما يقابل الفعل والحرف وعلى ما يقابل الكنية واللقب وعلى ما يقابل الصفة ويصح هنا ارادة
ماعدا الاول فالمراد انه علم وضعه الله تعالى على نفسه وضعه شخصيا وقيل هو علم بالغلبة وفيه نظر لان العلم
بالغلبة كلي الآن يقال انه علم بالغلبة باعتبار أصله وهو الاله فهو علم لم يسم به غيره تعالى شرعا ولم يقع خارجا
على غيره حفظا لاحديته فكما انه لا مشاركة في مساه وجودا وعينا لان وجوده قديم وكذا عينه أي ذاته
بخلاف الحوادث فيهما كذلك لا مشاركة في اسمه وضعه وعلما والصحيح انه غير مشتق وهو قول الخليل

والبخل فعني الحمد لله
الثناء بالجميل واجب لله
ويستحيل في حقه
تعالى الوصف بالنقص
والله اسم

وسيدويه واكثر الفقهاء والاصوليين ورؤى الخليل في النوم بعد موته فقال غفر الله لي بقولي في اسمه تعالى انه ليس بمشتق وقد ذكر في القرآن العظيم في الفين وخسمائة وقيل ثلثمائة وستين موضعا وهو اسم الله تعالى الاعظم عند اكثر أهل العلم وهو المعتمد لان من دعا به مع شروطه تحصل له المنفعة العظيمة والاجابة بعين ماسأل لوقته (قوله للذات الواجب الوجود) هكذا في بعض النسخ وفي بعضها اسم واجب الوجود * واعترض على ذلك بأنه يلزم عليه ان يكون غير علم لان مدلوله حيث هو واجب الوجود كلي والعلم يجب ان يكون مدلوله جزئيا معينا وحيث فلا يكون قول لاله الا الله مفيدا للتوحيد لانه يصير المعنى حيث لا لاله الا هذا الامر الكلي كيف وقد أجمعوا على افادة ذلك القول التوحيد على انه يدخل فيه حيث الصفات اذ هي واجبة الوجود وان خرجت بقوله المستحق الخ * وأجيب بان اضافة اسم لواجب الوجود للعهد أى اسم لواجب الوجود المعهود وهو الذات المعينة في الخارج الموصوفة بوجوب الوجود واستحقاق جميع المحامد والوصفان المذكوران ليسا من جلة الموضوع له والا كان كليا وقد سبق منعه بل أتى بهما تميزا للموضوع له عن غيره وخصا بالذكري دون بقية الصفات للاشارة الى استجماع الذات لجميع صفات الكمال أما الاشارة بالاول فلان كل كمال يتفرع عن وجوب الوجود بالذات لان من كان كذلك يكون أكمل الموجودات واشرفها فيجب اتصافه بأشرف الصفات وأما الاشارة بالثاني فلانه لا يستحق جميع المحامد الا من كان متصفا بسائر الكمالات وقدم الاول لانه كالدليل للثاني ومقتضى التوجيه المذكور أن الوصف الثاني مؤكد للاول والاولى أن يكون مؤسسا بان يقال خص الاول بالذكري لكونه أكمل الصفات وأشهرها اختصاصا بجنابه تعالى وخص الثاني لبيان سبب الحصر المستفاد من لام الحمد لله لانها للاستغراق وللجنس المختص به تعالى فالمعنى وانما كانت جميع الافراد مختصة بالله وأجنسها مختصا به تعالى لانه مستحق لجميع المحامد وقدم الاول على الثاني لما مر أو يقال خص الاول لظهوره في تضمن سائر صفات السلوب لان واجب الوجود هو الذي لا يقبل وجده لا انتفاء أر لا وأبدا فلا يسبقه عدم ولا يلحقه عدم فيلزم أن يكون قديما باقيا وهكذا الى آخر صفات السلوب والثاني لظهوره في تضمن سائر الصفات الثبوتية وقدم الاول عليه من باب تقديم التخلية على التحلية وما تقدم في الجواب أولى من قول بعضهم انه لما قام البرهان على أن واجب الوجود لم يوجد منه الا هذا الفرد صح كون الله علما عليه وأفاد التوحيد في لاله الا الله انتهى لان مقتضاها أن لفظ الجلالة مدلوله كلي انحصر في جزئي فلا يصح ان يكون علما ولا يفيد التوحيد في لاله الا الله لانه يصير المعنى لاله الا هذا الامر الكلي المنحصر في جزئي والاشكال المتقدم باق بعينه * واعلم ان المراد بواجب الوجود واجب الوجود لذاته فلا ترد الحوادث الموجودة فانها واجبة الوجود عرضا من حيث تعلق علم الله تعالى بوجودها لا بعدمها فوجودها يدمثلا في هذا الوقت المعين واجب عرضا لتعلق علم الله تعالى به لا بضده وهو العدم فاندفع الاعتراض بان واجب الوجود كما يتصف به الباري تعالى يتصف به غيره (قوله المحامد) جمع محمدة بمعنى الحمد (قوله والصلاة) مبتدأ ومن الله حال منه على مذهب سيدويه المجوز لمجيء الحال من المبتدأ أو يمكن تشبيهه على مذهب الجمهور بان يقدر مضاف في العبارة أى وتفسير الصلاة حالة كونها كائنة من الله تعالى فتكون حال من المضاف اليه ثم حذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه فارتفع ارتفاعه وقوله زيادة تكريمة خبر وأشار بلفظ الزيادة الى أن أصل التكريمة ثابت له ﷺ والى انه عليه الصلاة والسلام ينفع بصلاة غيره أى دعائه له على الصحيح من أن الانبياء ينتفعون بذلك لأن لا ينبغي للصلى قصد ذلك كما مر لما فيه من اساءة الادب وقيل ان المنفعة عائدة على العبد ليس الاوتفسيره الصلاة بزيادة التكريمة أخذه من المقام وهو تعلقها به ﷺ فلما ناب لمقامه الشريف تفسيرها بذلك وكذا باقى الانبياء والملائكة لكن زيادة التكريمة متفاوتة وأما معناها الاصلى فهو التكريمة والانعام

للذات الواجب الوجود
المستحق لجميع المحامد
والصلاة من الله على
نبيه زيادة تكريمة وانعام

فقوله من الله قيد خرج به الصلاة من غيره كالآدميين والجن والملائكة فان معناه الدعاء بخير ولا ينافي ذلك قولهم انها من الآدميين الدعاء ومن الملائكة الاستغفار لان الاستغفار دعاء بالمغفرة والرحمة وقوله على نبيه قيد ثان خرج به الصلاة من الله على غير نبيه فان معناها التكرمة والانعام وهو معنى الرحمة اذ المراد بها الانعام أو ارادته لا الرقة التي في القلب واطلاق الصلاة على الرحمة اطلاق حقيقي لغة كما يدل له قولهم ان الصلاة أمام من قبيل المشترك اللفظي فعنها من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار ومن الآدميين تضرع ودعاء أو من قبيل المشترك المعنوي فعنها العطف والاحسان وذلك يختلف باختلاف ما يضاف اليه فان أضيف الى الله تعالى كان معناه الرحمة وهكذا اذ من المعلوم أن اطلاق المشترك اللفظي على بعض افراده حقيقة وكذا المعنوي على ما فيه فالقول بان الصلاة معناها لغة الدعاء فان أضيفت الى غيره تعالى كانت باقية على معناها وان أضيفت الى الله تعالى كان معناها الرحمة التي هي لازمة للدعاء اه لا يظهر لاقتضائه أن اطلاقها على الرحمة مجاز لغوي وليس كذلك كما علمت ولعل اقتصارهم على كون معنى الصلاة في اللغة الدعاء لكونه أظهر معانيها وليس المراد انها لا تطلق في اللغة الاعلى والتكرمة معناها العظمة والمراد بها التكريم أي التعظيم وعطف الانعام عليها مغاير لان بينهما عموما وخصوصا وجهيا فقد يوجدان فيما اذا عظمك شخص بالقيام لك مثلا وأنعم عليك بشئ وقد ينفرد الاول فيما اذا عظمك ولم ينعم عليك بشئ والثاني فيما اذا أنعم عليك بشئ ولم يعظمك وقد يطلق الانعام على التكرمة فيكون العطف للتفسير وهو ظاهر (قوله والسلام) أي من الله تعالى على نبيه ففيه الحذف من الثاني لدلالة الاول أي وأما السلام من الملائكة والانس والجن فهو الدعاء ومن الله على غير نبيه فهو مطلق التحية أو التأمين (قوله زيادة تأمين) فيه اشارة الى ان أصل التأمين حاصل له عليه الصلاة والسلام نظير ما مر في الصلاة وهو ضد التحوف لان الامن ضد الخوف والمراد به السلامة مما يخاف ومقتضى هذا انه عاياه الصلاة والسلام يلحقه خوف وهو كذلك لان الانبياء عليهم الصلاة والسلام يخافون في بعض مواطن الموقف على أمهم وعلى أنفسهم وينسبهم الله تعالى المغفرة لهم وكذا يلحقه عليه الصلاة والسلام خوف في الدنيا لكون خوفه فيها خوف أجلا ومهابة لا خوف من العذاب أن يحل به أو خوفه من الوقوع في حسنات الابرار التي هي سيئات بالنسبة للمقربين كما قيل ذلك في قوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك فاذا كان عندك خسة دراهم وتصدق منها بأربعة وأبقيت واحدا كان ذلك حسنة عند الابرار سيئة عند المقربين (قوله وطيب تحية) أي تحية طيبة والتحية في الاصل الدعاء بالحياة ثم أطلقت على مطلق الدعاء ثم أطلقت على دعاء مخصوص وهو السلام عليكم مثلا ومقتضى هذا أن الله تعالى يدعو للنبي ﷺ وليس كذلك اذ ليس هناك أعظم منه حتى يدعو وحينئذ فالمراد بالتحية خطايه تعالى له ﷺ يسره ويلتذبه بان يسميه في الجنان بكلام قديم تحية تليق بجنابه ﷺ وعطف ذلك على ما قبله مغاير اذ لا يلزم من زيادة التأمين زيادة طيب التحية ولا من زيادة طيب التحية زيادة التأمين (قوله واعظام) معه رُعظم أي نعم وكبر بمعنى التعظيم الذي هو مصدر عظم بالتشديد فكأنه قال وعظم أي تنخم وتكبر وعطفه على تأمين من عطف الام على الخاص لا يلزم على المزوم لانه يلزم من زيادة التأمين زيادة التعظيم ودون العكس * والحاصل أن معنى السلام مركب من ثلاث اشياء زيادة التأمين وزيادة طيب التحية وزيادة التعظيم وقد علم مما مر أن سلام الله تعالى على نبيه ﷺ وعلى بقية الانبياء عليهم الصلاة والسلام ليس من قبيل الدعاء وكذا صلاية عليهم لما مر أن الدعاء لا يتصور منه تعالى لانه طلب والله تعالى مدعو ومطلوب لا داع ولا طالب اذ ليس هناك مدعو وأعظم منه حتى يطلب منه نعم ان أريد كونه يدعو ذاته باصال الخير للدعوة أي يطلب منها ذلك صح والغالب النفسى مغاير لارادة

والسلام زيادة تأمين له
وطيب تحية واعظام

(قوله ورسول الله هنا) قيد بها احتراز عن الرسول في محث النبوات فان المراده مايم نبينا ﷺ وغيره من بقية الرسل صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين * فان قيل لم يرد به كل رسول كما حمله على ذلك بعضهم * أجيب بأنه اما خصه بذلك لأمريين * الاول ان رسول الله غلب استعماله في نبينا ﷺ فصار علما بالغلبة على تلك الذات الشريفة ولا يطلق على غيرها الا مقرونا بذكر اسمه أو قرينة * الثاني ان الاضافة للعهد الخارجى العلمى فاهما تأتى لما تأتى له اللام فالمقتضى للتخصيص أمران كما علمت ولم يعرف الرسول مع أنه بصدد بيان كلمات المصنف كأنه لظهوره وهو انسان ذكر حرا وحى إليه بشرع وأمر بتبليغه فان لم يؤمر بذلك فبى فقط وهو مأخوذ من الارسال وهو البعث من مكان الى آخر في أمر لبعثه من حضرة الحق الى الخلق لصالح معاشهم ومعادهم (قوله اعلم الخ) عبر بالعلم دون غيره كالعرفة والدراية والفهم والادراك والقراءة والسماع لان العلم هو الكثير الشائى في الاستعمال ولانه يتصف به المولى والمخلوق والمعرفة لا يتصف بها الا المخلوق ولانه الثابت في القرآن في قوله تعالى فاعلم أنه لا اله الا الله بخلاف المعرفة ولان المعرفة كما قيل تتعلق بالبساط والجزيئات دون المركبات والكميات بخلاف العلم وان كان الصحيح ترادفهما والبراية تستدعى تحصيل المعانى مع الثانى والمهلة اذهى العلم الحاصل بعد التفكير والتخيل فلاناسب الاهتمام المناسب للقيام لاقتضائه السرعة بخلاف العلم فانه يفيد السرعة والفهم والادراك يستدعيان كلاما سابقا ولم يسبق هنا شئ والقراءة والسماع يتعلقان بالفاظ مع أن المقصود تحصيل المعانى اذ المراد أدرك بالدين ان كل ما حكم به العقل لا يخرج عن هذه الثلاثة لتتوصل بذلك الى معرفة ما يجب وما يستحيل وما يجوز في حقه تعالى واما قلنا بالدليل لان العلم هو حكم الذهن أى ادراك الحارم المطابق للواقع الشائى عن دليل والدليل هنا هو ما أشار اليه فيما سياتى لقوله لان ما حكم به العقل الخ وبهذا يجاب عن عدم تعبيره بالجزء والاعتقاد وهو ان كلامهما قد يكون بلا دليل بخلاف العلم ولم يقل علما وباصيغة الجمع لثلاثيته وان فرض كفاية مع انه فرض عين وسيأتى الكلام على ما يتعلق بهذه المفردات عند حل الشارح (قوله أن الحكم) أتى بان توكيدا للاختصار لا يقال ان ذلك ليس منكرا ولا مشكوكا فيه فلا يحسن الاثبات بها لانا قول انها قد يؤتى بها لكون الخبر أمرا عظيما مما همته به كما فى قوله تعالى إنا فتحنا لك فتحا مبينا (قوله بنحصر الخ) اعلم أن الحصر على ثلاثة أقسام حصر الكل في جزئياته وصابطه صحة الجمل أى الاخبار بذلك الكل الذى هو المقسم على كل واحد من الجزئيات التى هى أقسامه كاحصار الكلمة فى اسم وفعل وحرف اذ يصح أن تقول الاسم كلمة وهكذا وحصر الكل فى أجزائه وصابطه صحة انحلال الكل الى الأجزاء التى تركب منها كاحصار السكنجيين فى خل وعسل والحصير فى سهار وخيط فهاهية كل مركبة من الأمرين المذكورين وبصح انحلال كل أى تفكيكه اليهما وحصر بمعنى عدم الخروج وكلام المصنف لا يصح أن يكون موقيل الاول لعدم صحة حمل المقسم أى الحكم العقلى على كل من الأقسام اذ لا يصح أن يقال الوجوب حكم عقلى وكذا البقية لانه لا شئ من الحكم العقلى المفسر بانه اثبات أمر أو نفيه بوجوب ولا استحالة ولا جواز فلا يصح صدقه على شئ منها أى حمله عليها أى الاخبار به عن كل واحد منها ولا من قيل الثانى لان الوجوب وما بعده ليست أجزاء للحكم المذكور وانما اجزاؤه المحكوم عليه والمحكوم به والصفة ووقوعها على ما فيه وحاول جماعة تصحيح جعله من قبيل الاول فاجاب بعضهم بتقدير مضاف فى الاول أى ان متعلق الحكم الوجوب الخ وبعضهم بقرينة مضاف فى الثانى أى اثبات الوجوب واثبات الاستحالة واثبات الجواز وفيهما نظر * أما الاول فلما يلزم عليه من الاخبار بخلاف عن عام اذ متعلق الحكم كما يصدق بالوجوب مثلا الذى هو المحمول يصدق بالموضع والنسبة ووقوعها أو لا وقوعها على مامر * وأما الثانى فلان بعض العقائد خارجة عن هذه الثلاثة كقولك الله قار أو موجود أو الواحد نصف الاثنين

ورسول الله هنا هو
سيدنا محمد ﷺ (ص)
اعلم أن الحكم العقلى
ينحصر فى ثلاثة أقسام

فليس في ذلك اثبات وجوب ولا غيره مع انه حكم عقلي ويمكن أن يجاب بان المراد اثبات الوجوب أعم من أن يعبر من الوجوب بذلك العنوان كقولك قدرة الله تعالى واجبة أو يعبر عنه بما اتصف به أي الوجوب كقولك الله قادر فان القدرة متصفة بالوجوب وكذا يقال في الاستحالة والجوار فهذه الثلاثة وان لم يتعين في الحكم العقلي كونها محكوما بها لصدقه حيث لا تذكر كما مر لكن لا بد منها في نفس الامر وبعضهم أحاب بان المنحصر في الثلاثة وصف الحكم أو الحكم باعتبار وصفه فوصفه ما وجوب أو استحالة أو جواز أي لا يخلو من الانصاف بواحد منها وفيه نظر لان الحكم بمعنى الاثبات أو النفي لا يتصف بالوجوب والاستحالة أصلا اذ هو ممكن فوصفه دائما الامكان نعم هي أوصاف متعلقة كالقدرة والارادة وثبوتها له تعالى فالاحسن أن يجعل الحصر في كلام المصنف من قبيل الثالث وهو عدم الخروج كقولك انحصر حكم الامير في البلدة الفلانية وانحصرت فكرتي في ذنوبي بمعنى أن حكم الامير لا يتجاوز تلك البلدة وفكرتي لا تتجاوز ذنوبي وان لم تكن البلدة والذنوب أجزاء ولا جزئيات للحكم والفكرة وكذلك ما هنا فالمعنى أن الحكم العقلي لا يخرج عنها لأنها جزئيات ولا أجزاء له واما معنى أوصاف متعلقة أغنى النسبة الحكمية أو المحكوم به كما مر والى هذا أشار الشارح فيما سيأتي بقوله ومعنى انحصاره في الثلاثة الخ (قوله الوجوب) هو عدم قبول الانفاء والاستحالة عدم قبول الثبوت والجوار قبول الثبوت والانفاء فالاولان أمران سليان والثالث أمر اعتباري وهذه الثلاثة تقع محمولات أي مخبر بها من حيث الاشتقاق فينال قدرة البارئ واجبة وشريكه مستحيل وبغية الرسل جائزة ولذا قال المصنف فالواجب الخ وقدم الواجب لشرفه وأعقبه بالامتناع لانه ضده وآخر الجائز لانه لم يبق له مرتبة الا التأخير وأيضاً فهو شبه بالركب وما قبله شبه بالبيسط والركب آخر وعلى قياس ذلك يقال في تقديم الوجوب وما بعده * واعلم ان الواجب اما ذاتي واما عرضي والاول قسمان واجب مطلق وواجب مقيد فالاول كذات الله تعالى وصفاته فاهو واجبة وحوها مطلقا والثاني كالتحيز للجرم فانه واجب مقيد بدوام الجرم بمعنى أنه لا يقبل الانفاء واشتد كوجوده في هذا الوقت فانه عرضي اذ لم يجب الالتفات لعلم الله تعالى به لا بعد منافي ذلك لرقته وافتراقه بين التحيز للحرم أن نسبة التحيز للحرم حكم واجب مادته لو حوب أي صفته المتحققة له في نفس الامر هي الوجوب لا الامتناع ولا الامكان كالحكم على الانسان بالحيوان مثلا بخلاف نسبة الوجود لذات مثلا فان ما تله أي صفته المحققة له في نفس الامر الامكان لا الوجوب والمعرف بالتعريف المدكور هو الواجب الذاتي بقسميه واما ما يقيد المصنف بذلك لانه عند الاطلاق لا يحمل الاعلى الذات ولا يحمل على العرض الا بالقياس (قوله ما لا يتصور الخ) ما يصح أن تكون نكرة موصوفة بمعنى أمر أي معلوم بخلة لا يتصور صفته وأن تكون موصولة نعمتا لمحدوف والجملة صلها أي الامر الذي لا يتصور أعم من أن يكون ذلك الامر ما أوصفه أو نسبة كقولك ذات الله تعالى واجبة وقدرة الله واجبة فكأن الذات تتصف بالوجوب كذلك ذاتها وبأن الصفة كالقدرة تتصف بالوجوب كذلك ثبوتها له تعالى وكذا يقال في الاستحالة والجوار فكأن الشريك يتصف بالاستحالة كذلك ثبوتها له تعالى وكأن بعثة الرسل تتصف بالجوار كذلك ثبوتها سيأتي ما يتعلق بالفاعل من حيث بناءه للفاعل والمفعول وأن المراد بالتصور الامكان أو التصديق لا مجرد الإدراك لا العقل يتصور المستحيل ويدركه (قوله نزل الشيخ الخ) هذا جواب عما يقار لمخالف المصنف عامة ولذين في تعييرهم بما لا يحصل الجواب انه نزل اعلم منزلة أما بعد أي صيره مثله وأقامه مقامه ونسبته له ولعن الشائع وهو ما بعد التنبيه على ان غير العلم لا ينبغي سبنا والشيخ مصدر شاخ شيخا ووصفه كعسل ورضا وصفه كسيد تخفف لكثرة الاستعمال أي دورانه الى اللسان سمى شيخا لما حوى من كثرة العاني المقضية للاقتناء به في ذلك المن لا اكبر سنه وهو لعة من بلغ أر بعين سة الى آخر عمره فان الناس يقولون لهم طفال رصعار وصديان

الوجوب والاستحالة
والجواز فالواجب ما لا
يتصور في العقل عدمه
والمستحيل ما لا يتصور
في العقل وجوده
والجائز ما يصح في العقل
وجوده وعدمه (ش)
نزل الشيخ

وذراى الى البلوغ وشبان وقتبار الى الثلاثين كقول الى الاربعين وبعد ذلك الرجل شيخ والمرأة شيخه
والقوة تزيد الى الاربعين وتقف الى الستين وتقص كل يوم بعد ذلك وكل مولود يزيد كل عام قدر أربع
أصابع مقبوضة بأصابع نفسه وطول كل أحد أربع ذراع بذراع نفسه واصطلاحا من بلغ رتبة أهل الفضل
ولوصيا (قوله رضى الله عنه) خبر بمعنى الدعاء والرضاء رتبة أعلى من الدعاء لان الرضا بالذئ قوله فهو أعلى
من الدعاء الذى هو المسامحة وعدم المؤاخذة ويشير الى ذلك قول بعضهم اللهم ارض فان لم ترض فاف فان
المولى قد يغف ولا يرضى ورضاه تعالى اما صفة فعل بمعنى الانعام أو صفة ذات بمعنى ارادة الانعام فان أريد هنا
الاول فظاهر وان أريد الثانى وادع عليه ن الدعاء انما يكون بمستقبل لم يوجد فى الحل وارادته تعالى أرية
يستحيل تجدها حتى يتعقبها الدعاء لأن يقال يصح ذلك نظر التعلق الارادة الحادث فان ذلك لا يستحيل
تجده (قوله منزلة أما بعد) انما لا يتل منزلة وبعد لان أما بعدهى الاصل اذهى الواردة فى الاحاديث وكلام
العرب (قوله فى الدلالة) فى معنى من بيان للمنزلة فهو بيان لوصف المقيس عليه الذى هو أما بعد وفيه انه
قد يؤتى بعدها بالسبب الحامل على لتأليف مثلالها موضوعا للانتقال من أسلوب أى فن ونوع من
الكلام الى آخر أهم من أن يكون مقصودا أولا الا أن يقال المراد المقصود حقيقة أو حكما وسبب التأليف
متنالا فى حكم المقصود باعتبار كونه مبالا مثلا فيسمى مقصودا تجاوزا باعتبار تلك السببية وغيرها * بقی ان
أما بعد لا تدل على الشروع بالفعل لجوار أن يقول أما بعد ويسكب الا أن يقدر مضاف فى كلامه أى قصد
الشروع أو أن المراد غالبا (قوله ونبه الخ) هذا بيان لنكتة محالفة المصنف لغيره فى تعبيره با علم دون أما بعد
فهو جواب عن سؤال حاصله ان التباخير من الابتداء * وحاصل الجواب ان ذلك الابتداء لسكتة حسنة
وهى التنبية المذكور فكانه قال للتب الخ المراد بالتنبية الاشارة ووجه الاشارة ان الامر بالكثير نهى عن
ضده والمراد بالالم العلم المطلوب فى هذا الفن وهو الاعتقاد الجازم الناشئ عن دليل وغيره هو القليد والظن
والشك والوهم والجهل المركب فان هذه لا تنكشف فى هذا الفن بل لا بد فيه من العلم لان الجاهل المذكور
والشاك والمتوهم ولطان لا يمان لهم فهم كهار وأما المقلد فختلف فى كفره كما سيأتى وان كان الصحيح
أنه مؤمن عاصا كان فيه هاية النظر فقوله لا بدنى أى لا يطلب أن يكون سببا لمعرفة العقائد لانه حرام
اما كفره وغيره وانما قلنا المراد بالتنبية الاشارة لماد كران متعلق العلم المذكور فى كلامه هو حصر أقسام
الحكم العقلى فى الاقسام الثلاثة ففى العلم المستفاد منه صريح ما يطلب منك تحصيل ما ذكر بطريق العلم بحيث
تبحث عن دليل حصر اقسامه فى الثلاثة وتفهم دلالة ذلك وتأخذ منه بطريق الاشارة والتلويح ما قلنا
ووجه الاخذ انه اذا كان هذا لا بد فيه من العلم ولا يكتفى فيه غير فاعقائد الدينية من باب أولى ويصح أن يراد
بالعلم أحد العلام المدونة وغيره هو الحرف واصنائع متلا والمعنى ان غير الاشتغال بالعلم لا يطلبه العاقل ولا يرضاه
سببا أى حرفة وصناعة لان فى الاشتغال بالعلم مع الاخلاص سعاده الدارين خصوصا العلم الموصل الى معرفة الله
تعالى وقد علمت أن عطف ونبه على نزل من عطف العلة على المعلول (قوله والحكم اثبات الخ) اعترض هذا
التعريف بأمور أربعة * الاول أنه غير انصاف بقولك زبدلاريد فان الاول اثبات أمر والثانى نفيه
مع ان ذلك ليس من الحكم فى شئ * راجيب أن فى العبارة حذف والقدير اثبات أمر لأمرا ونفى أمر عن
أمر الا نى أنه غير جامع لان قوله أو فيه عائد على الامر الاول فيخرج قولك زبدلاريد ليس بقائم من أول الامر
من غير أن يتقدمه اثبات القام له وأجيب بأن الصمير عائد على الامر من حيث هو الامر لا على الامر الذى
جرى عليه لا يثبت فيكون فيه استخدام وهو أن يذكر الشئ بمعنى ويعاد عليه الضمير بمعنى آخر كقوله
اذا نزل السماء بأرض قوم * رتينا وان كانوا غضابا
فان المراد بالسماء الغيث والارض فى رعياء السموات بخلاف شبهة الاستخدام فانه ذكر الشئ بمعنى ثم ذكره

رضى الله تعالى عنه
اعلم منزلة أما بعد فى
الدلالة على الشروع
فى المقصود ونبه على
ان غير العلم لا بدنى
سببا والحكم اثبات
أمر أو نفيه

ثانياً: منى آخر كقولك لى عين أنه ق من العين فان المراد بالعين الاولى الباصرة و بالثانية عين الذهب مثلاً
 و ايس هذا من قيل عندى درهم ونصفه كما توهم بعضهم لان الضمير فى ونصفه لا يصح عوده على الدرهم الاول
 و لا على الدرهم من حيث هو لصدقه بالاول وهو فاسد بل على درهم آخر أى نصف درهم آخر مثل الاول نعم
 يصح أن يكون من قيل ذلك باعتبار عدم كون الضمير عائداً على الاول فقط الثالث ان ذكر أو فى الحدود
 ممنوع * و أجب بأن محل المنع اذا كانت للشك أما اذا كانت للتوزيع فيجوز دخولها فى الرسوم كما هنا فى
 الحدود الحقيقية وهى التى تكون بالذات لما يلزم عليه من كون فصل الماهية مساوياً لها و أخص منها مثاله
 الانسان حيوان ناطق أو ضاحك اذا فرض ان ضاحكاً فصل ذاتى فناطق من حيث كونه فصلاً للماهية مساوياً لها
 ومن حيث ان المميز هو الفصل الآخر أخص منها وهى أعم منه لتحققها بالفصل الآخر الرابع أن الكلام فى
 الحكم العقلى فأى داع الى تعريف مطلق الحكم أو لانه تقسيمه وتعريف كل قسم على حدته * و أجب
 بأن الحكم العقلى أخص من مطلق الحكم ومعرفة الاخص متوقفة على معرفة الاعم كتوقف معرفة
 الانسان على معرفة الحيوان مثلاً و أيضاً لم يذكر المصنف الحكم وقيدته بالعقل علم منه أن هناك حكماً غير
 عقلى فنشوقاً لفس الى بيان ذلك الغير فاحتاج الشارح الى بيان الحكم من حيث هو وتقسيمه الى
 الاقسام الثلاثة ليتوصل بذلك الى معرفة ذلك الحكم المقيد بقيداً من كونه معرفة غيره من بقية الاقسام
 واعلم أنك اذا قلت زيدا قائم متلف قد اشتمل هذا التركيب على محكوم عليه وهو زيد ومحكوم به وهو القيام
 ونسبة وهى ثبوت القيام لزيد وادراك كل من هذه الاشياء يسمى تصوراً وادراك أن النسبة واقعة أو ليست
 بواقعة يسمى تصديقاً وحكماً وظاهر عبارة الشارح أن الحكم فعل حيث عرفه بالاثبات الذى هو فعل
 من أفعال النفس وهو أحد أقوال ثلاثة والصحيح انه كيفية ويمكن حل كلامه عليه بأن يراد بالاثبات
 ادراك الثبوت من اطلاق الملزوم و ارادة اللازم قال السيد فى حواشى الشرحية وما يتوهم من قولهم
 الاثبات والايقاع والانتزاع والايجاب والسلب من أن للنفس فعلاً فليس مراداً بل المراد من جميع ذلك كله
 هو الادراك واحتلف فى الادراك فقيل انفعال وقيل كيفية وهو الصحيح فيه دون الصحيح ان الحكم
 أيضاً من قبيل الكيف ويمثل لثلاثة بوضع الخاتم على الشهادة فوضعه فعل وتأثيرها أى قبولها للتأثير انفعال
 والهيئة الحاصلة كيفية * ثم اعلم أنه لا فرق فى الاثبات بين أن يكون على جهة الحسنى أى الاخبار بنحو العالم
 حادث أو على جهة الصحة أو لزوم كقولك كلما كان العالم متغيراً كان حادثاً أو على جهة العناد كقولك
 الموجود إما قديم أو حادث وكذا يقال فى الذى بنحو العالم ليس قديماً وليس كلما كان العالم متغيراً كان القديم
 وصمالة أى لا تلازم بينهما وليس الموحود إما حادث أو ممكن فالسلب فى الاوّل الحكم وفى الثانى التلازم
 والربط وفى الثالث العناد (قوله والخالف بالاثبات الخ) ظاهره أن الاثبات أو النفي محكوم به وقد تقدم
 أنه الحكم فيلزم اتحاد المحكوم به والحكم وهو ما ظهر وأيضاً فالخالف انما يحكم بالثبوت أو الانتفاء الذى
 هو النسبة لا بالاثبات أو النفي * وحاصل الجواب أن فى كلامه حذف مضاف أى بمقتضى الاثبات وهو الثبوت
 أو المحكوم به أنه أصلق الاثبات والنفي وأراد الثبوت أو الانتفاء (قوله اما الشرع الخ) اعترض بأن
 الشرع هو الاحكام الشرعية المعرفة بأمرها وضع الهى أى أحكام وضعها الله تعالى للعباد الخ ولا معنى لحكم
 تلك الاحكام * وأجب بأن المراد به الشارع من اطلاق المصدر و ارادة اسم الفاعل أو أنه على حذف
 مضاف أى ذو الشرع وهو الله تعالى اذ هو الشارع حقيقة قل تعالى شرع لكم من الدين الآية أو الرسول
 ﷺ مجازاً لانه المبلغ (قوله وإما العقل) اعترض بأن الحكم أى المدرك حقيقة انما هى
 النفس الناطقة والعقل صفة لها وآلة الادراكها * وأجب بأن اسناد الحكم اليه مجاز من باب الاسناد
 الى السبب والمنشأ كما يقال قدرة البارئ تعالى موجودة للأشياء ومؤثرة فيها مع ان البارئ

والحكم بالاثبات
 أو النفي إما الشرع
 وإما العقل

جل وعلا هو المؤثر حقيقة بقدرته والقدرة اما هي منشاء للتأثير ويقدر مضاف أى ذو العقل وهذا كله بناء على الصحيح من مغايرة العقل للنفس أما على الآخر عند الحكماء من انهما شئ واحد فلا حاجة الى ذلك واختار هذا القول القرأى حيث قال الحق ان العقل والروح والنفس بمعنى واحد ولذا قيل ان العقل اذا زال لم يعد وحينئذ فالمراد بزواله في كلام العلماء استتاره (قوله العادة) هي ما اعتاده الناس أى ما تكرر عندهم مرة بعد أخرى وليس ذلك بحاكم بل الحاكم هو النفس فاستناد الحكم اليها مجاز من الاستناد الى السبب أو يقدر مضاف أى أهل العادة أو يراد بالعادة أهلها (قوله فلذلك انقسم الحكم) استشكل بان انقسامه الى عادى وعقلى ظاهر لان كلا منهما جزئى من جزئياته وأما انقسامه الى شرعى فليس بظاهر لان الحكم اثبات أمر أو نفيه والاثبات والنفي أما ادراك أو فعل من أفعال النفس وكل منهما لا يصدق على الشرعى أما على الاول فلأن الشارح فسر الشرعى بأنه خطاب الله تعالى أى كلامه والكلام غير الادراك وأما على الثانى فلأن الفعل حادث والخطاب كلام قديم ولا يصدق الحادث على القديم والمقسم يجب صدقه على جميع أقسامه * وأجيب بان في التعبير بالانقسام مسامحة وأن مراده ان الحكم يطلق بازا معنيين أحدهما المعنى الاول وبالأخر المعنى الثانى وهو الكلام ويطلق أيضا الى النسبة وعلى المحكوم به وعلى المحكوم عليه وأجيب أيضا بان خطابه تعالى أمراً وأنهى أو تخيير أو وضع وكل منها وان كان من قبيل الانشاء لكنه يتضمن الخبر مثلاً أقيموا الصلاة يستلزم قولنا الصلاة واجتوه هو مشتمل على اثبات الوجوب للصلاة فصح كون الخطاب المذكور من أقسام الحكم باعتبار لازمه وأما اطلاق الفقهاء على اثبات الوجوب للصلاة مثلاً انه حكم شرعى فاطلاق مجازى باعتبار الزوم المذكور وان صار ذلك حقيقة عرفية لهم فالجواب بان الحكم يطلق عند الفقهاء على اثبات الوجوب للصلاة مثلاً فيكون من جزئيات الحكم المعروف بما مر يرجع للجواب المذكور (قوله الى ثلاثة أقسام) لكن المناسب منها في المقام هو العقلى لانه الذى ذكره المصنف وأما اقتصر عليه لانه دخلا في اثبات جميع العقائد وبه يحصل التوحيد بلا قيد وأما الشرعى فذكره لانه قد يكون عاضداً للعقل وقد يكون مستقلاً في اثبات الصفات التى لا تتوقف دلالة المجزأة على صدق الرسول عليها وهى السمع والبصر والكلام ولوازمها وذكر العادى تنميلاً للأقسام والصادق بين الثلاثة حقيقى اذ لا يمكن اجتماعها ولا اثنين منها فى شئ واحد (قوله خطاب الله الخ) حقيقة الخطاب توجيه الكلام الى المخاطب والمراد به هنا سم المفعول أى المخاطب به أى الكلام المفهم بالفعل بناء على انه يشترط في تسمية الكلام خطاباً وجود المخاطب بالفعل بصفات التكليف حالة الخطاب وعليه فلا يسمى كلامه تعالى فى الارل قبل وجود المخاطبين خطاباً أو الذى يقصد به افهام من علم الله وجوده ممن هو أهل للفهم بناء على انه لا يشترط فيه ذلك وعليه فيسمى كلامه تعالى فى الازل خطاباً فالخلاف في تسمية الكلام فى الازل خطاباً وعدمها مبنى على الخلاف فى أنه هل يشترط في تسميته خطاباً وجود المخاطبين بالفعل أولاً وينبنى على ذلك أيضاً خلاف آخر هل الحكم الشرعى حادث أو قديم فعلى الاول هو حادث لانه الكلام المفهم بالفعل وان شئت قلت المتعلق تعلقاً تنجيزياً ولا يكون مفهماً بالفعل ومتعلقاً تعلقاً تنجيزياً لا يزان بعد وجود المكلفين وبعثة الرسل اليهم فهو كلام الله تعالى انقيدها بفهم بالفعل أو بالتعلق التنجيزى والهيئة المركبة من القديم والحادث حادثة لتجددها بعد عدم لان الحادث وان كان حقيقة فى الوجود بعد عدم يطلق مجزاً على المتجدد بعد عدم وعلى الثانى قديم لعدم اعتبار الافهام بالفعل والتعلق التنجيزى فى مفهومه وخطاب كالجنس للحكم وخروج باضافته الى الله تعالى خطاباً غيره كالملوك والآباء والامهات والشايع وغيرهم من الانس والجن والملائكة فلا يسمى خطابهم حكماً شرعياً وانما يسمى خطاب الرسل بالتكليف كما شرعوا لانهم ملغون عن الله تعالى معصومون فى تليغهم عن الكذب عمد أو سهواً * فار قيل اذا كان الخطاب الكلام المخاطب

وأما العادة فلذلك
انقسم الحكم الى
ثلاثة أقسام شرعى
وعادى وعقلى فالحكم
الشرعى هو خطاب الله
تعالى المتعلق بأفعال
المكلفين

به القائم بذات الله تعالى فن أين يعلم حتى يعرف الخطاب الداخل في التعريف والخارج عنه * أحيب بأنه يدل عليه الكتاب والسنة ونحوهما فان قيل أخذهم الخطاب جنس الحكمية فحق أن الحكم الثابت بنحو القياس أو السنة أو الاجماع لا يسمى حكما شرعيا اذ لا خطاب له مع أنه حكم شرعي فلا يكون التعريف جامعاً لما يقول بحوال القياس كاشف عن خطابه تعالى ومعرف له وهو معنى كونه دليل الحكم وقوله المتعلق صفة كاشفة ليست للاحتراز عن شيء لان كلامه تعالى لا يكون الامتعلقا اما متعلقا تنجيزيا بالنسبة للامر والنهي أو ما هو أعم بالنسبة لغيرهما وانما ذكره ليعلم به قوله بأفعال الخ وتعلقه بتعلق دلالة بمعنى أنه لو أزيل هنا الحجاب لوجدناه دالا على جميع أقسام الحكم العقلي من الواجبات والنجازات والمستحبات ومعلوم أن المتعلق والمخاطب به هو الكلام النفسي سواء قلنا ان الحكم قديم أو حادث لا اللفظي لعدم مناسبة هنا وقوله بأفعال المكلفين خرج به خطاب الله تعالى المتعلق بذاته وصفاته وذوات المكلفين وصفاتهم والجدات كدلول الله لا اله الا هو خالق كل شيء ولقد خلقناكم أي ذواتكم وصفاتكم ويوم ندير الجبال فلا يسمى ذلك حكما شرعيا وكذا المتعلق بذوات الحيوانات وأفعالها وصفاتها كقوله تعالى والله خالق كل دابة من ماء وقوله والله بكل شيء عليم وبقى في الحد قصص أفعال المكلفين والاخبار المتعلقة بأفعالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وقوله فن تاب من بعد ظله وأصلح فان الله يتوب عليه وقوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا فأخرجهما بقوله بالطلب على ماسيأتي والمراد بفعل المكلف ما صدر عنه سواء كان من أفعال الجوارح أو اللسان أو القلب فيشمل القول والنية والمراد بالصدور أن يكون مكتسبا له اما بذاته كالحركة مثلا أو باعتبار أسبابه كالإيمان بالله تعالى ورسوله فانه مكتسب باعتبار أسبابه كالنظر مثلا أماداته فليست مكتسبة لانها ليست فعلا اختياريا سواء قلنا ان الإيمان هو المعرفة وحديث النفس التابع لها أما على الاول فظاهر لان المعرفة من مقولة الكيف وأما على الثاني فلا أن حديث النفس التابع لذلك هو قولها بعد المعرفة آمنت وصدقت وقولها المذكور كلامها النفسي والكلام النفسي كيفية لأفعل لان الصحيح انه ليس للنفس فعل وانما لها مجرد الادراك وأما قولهم ايجاب وسلب وإيقاع وانقراح ونحو ذلك فعبارات المراد منها غير ظاهرها وهو الادراك لا الفعل كما ذكره السيد في حواشي الشمسية وتقدم أن الادراك كيفية على الصحيح ويبر عن حديث النفس المذكور في فن الكلام بالتصديق والاذعان فالمراد منها واحد وهو حديث النفس أي قولها آمنت وصدقت بخلاف التصديق والاذعان في المطلق فان المراد بهما مجرد الادراك وما وقع في عبارة التهذيب من قوله ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والاقتصور فالمراد بالاذعان في ذلك الادراك فالتصديق الكلامي غير التصديق المنطقي كما قرر شيخنا العدوي مرارا خلافا لما يفيد كلام السعد وغيره في بعض المواضع وقد علم مما تقرر أن الإيمان ليس مكلفا به باعتبار ذاته لان التكليف لا يتعلق الا بالفعل وهو كيف كما علمت فالتكليف انما هو باعتبار أسبابه كالنظر كما مر وفيه أن النظر انما هو سبب للمعرفة لا لحديث النفس الذي هو الايمان على التحقيق فالاولى الجواب بأن مرادهم بالفعل ما قابل الانفعال فيشمل الكيف * واعتراض التعبير بأفعال المكلفين بصيغة الجمع في الموضوعين بأن يخرج عنه ما هو متعلق بفعل مكلف واحد كخصائص النبي ﷺ والحكم بقبول شهادة خزيمة وحده وبأنه يلزم على ذلك عدم تناول التعريف لشيء من الاحكام اذ لا يصدق على حكم منها أنه متعلق بجميع أفعال المكلفين وأجيب بأرأل للجنس على حد فلان يركب الخيال وان لم يركب الا واحد منها فالمراد أن ركوبه متعلق بجنس هذا الجمع لا بجنس الجار وكذلك ما هنا فالمراد تعلق الحكم بفعل منها لا بجمعهما ويدخل في ذلك الفعل الخواص وغيرها * واعتراض التعبير بالمكلفين أيضا بأنه مشكل مع قوله في التعريف وألوضع لهما فان خطاب الوضع يتعلق بالصبي والمجنون بدليل أنهما يضمنان متلفتهما وأعله ذكر ذلك تبعا لغيره نظرا للعالم من تعاقب الخطاب

بالمكلفين فان خطاب التكليف خاص بهم وخطاب الوضع مشترك بينهم وبين غيرهم واذا كان الغالب
فلا مفهوم له (قوله بالطلب) متعلق بخطاب والباء للابسة من ملابسة الجنس لانواعه الاعتبارية وذلك
أن كلامه تعالى واحد من حيث ذاته لكنه يتنوع الى الانواع المذكورة من حيث دلالة وتعلقه فمن حيث
دلالة على طلب الفعل أو الترك جاز ما كل منهما أو غير جازم يسمى طلبا ويسمى أيضا إيجابا إن كان طلب
الفعل حازما ونذبا إن كان غير جازم وتحريما إن كان طلب الترك جازما وكراهة إن كان غير جازم ومن حيث
دلالة على التخيير يسمى إباحة فدخل تحت الطلب أربعة أحكام الإيجاب والتدب والتحريم والكراهة
والطلب في الأولين يسمى أمرا وفي الأخيرين يسمى نهيا والخامس للإباحة وتسمى الخمسة المذكورة أحكاما
تكميلية ومن حيث دلالة على أن الشيء سبب أو شرط أو مانع أو مهيئ أو فاسد يسمى وضعاً وتسمى الخمسة
المذكورة أحكاماً وضعية ومن حيث دلالة على غير ذلك يسمى خبراً لكن يلزم على تعلقه بالخطاب وصف
المصدر قبل عمله * وأجيب بأنه يفتقر في الجار والمجرور ما لا يفتقر في غيره على أن إيراد منتف من أصله لأن
المصدر هنا بمعنى اسم المفعول كما مروى يصح أن يكون متعلقاً بالمتعلق والباء للسببية أي المتعلق بسبب تعلق
الطلب وذلك أن الخطاب كلي والطلب والإباحة والوضع جزئيات له أي أنواع كما مر والمتعلق في الحقيقة هو
تلك الجزئيات وتعلق الكلي إنما هو بسبب تعلق الجزئي فينسب على تعلق الجزئي تعلق الكلي ولا يخفى
ما في ذلك من التكلف ويحتمل أن يكون في موضع الخبر لبتداء المحذوف والتقدير وذلك الخطاب ملتبس
بالطلب الخ (قوله أو الوضع) معطوف على الطلب لأن المعاطيف إذا لم تكن بحرف مرتب تكون معطوفة
على الأول بخلاف ما إذا كانت بحرف مرتب فان كل واحد على ما يليه أو معطوف على لائحة لما بينهما من
المناسبة في أن كلامهما ليس بطلب والتقدير على كل أو الخطاب المتلصق بالوضع أي بالخطاب المتعلق بعمل
الشيء سببا الخ من ملابسة الجنس لنوعه كما مر * واعتراض الأتيان بأوفي هذا التعريف من وجهين الأول أنها
للسك المقضي للإيهام وذلك لا يناسب في مقام التعريف إذ المقصود منه البيان * وأجيب بأنها للتنوع كقولك
العدد إما زوج أو فرد أي الحكم الشرعي يتنوع إلى هذه الأنواع كما مر الثاني إيهام مشترك بين معان والمشارك
لا يقع في الحد * وأجيب بأن كلاماً مشتركاً والمجاز يجوز دخوله فيه إذا دل السياق أو القرائن على تعيين المجاز
أو المشترك وقرينة الحال هنا ظاهرة في إيهام التنوع (قوله لهما) أي للطلب والإباحة وعرف بعضهم
الوضع بأنه نصب الشارع أي جعله الشيء سبباً أو شرطاً أو مانعاً كجعل الزوال سبباً لوجوب الظهر والوضوء
شرطاً لإباحة الصلاة والحيض مانعاً من وجوبها * واعتراض عليه بأن ظاهره أنه ليس نوعاً من الخطاب أي
الكلام النفسي وإنما هو وصفة فعل لأن الجمل حادث وأيس كذلك فقد قال السيد الحكم الوضعي هو الحكم
الشرعي الذي لا يدل على الطلب ولا على التخيير فكان حق العبارة أن يقول هو خطاب الله المتعلق بعمل
الشيء سبباً الخ أي من حيث تعلقه بذلك * وأجيب بأن قرينة السياق وجعل الوضع ما قبله أنواعاً للخطاب
كالقسيم له في هذا المعنى وغاية الأمر أنه مجاز في التعريف ولعله من أصلاق المتعلق بفتح اللام وهو الجمل
المذكور على المتعلق بكسرهما وهو الخطاب وهو سائر أفعال السياق أو قرائن الأحوال على تعيين المجاز كما مر
وتخصيص هذا النوع من الأحكام باسم الوضع محض اصطلاح لا فلاحاً أحكام كلها بوضع الشرع من حيث
التعلقات التنجيزية ولا مجال للعقل ولا للعادة في شيء من ذلك والسبب ما يلزم من وجوده لوجوده من عدمه
العدم لذاته فهو يؤثر بطرف الوجود في الوجود وبطرف عدمه في عدمه والمراد بالتأثير الاقتران لاحقيقته
لأن المؤثر هو الله تعالى وقولنا لذاته راجع للجملين أما لاولى فلا حرج عن خروج السبب الذي
اقترن به مانع أو اتقى منه شرط كالحيض والجنون عند دخول الوقت فإنه لم يلزم من وجوده
الوجود لكن لذاته بل لما ذكر من اقتران المانع أو انتفاء الشرط ولو نظر إلى أنه لم يزم ذلك وأما

بالطلب أو بالإباحة أو
الوضع لهما والحكم
المادى

الثانية فلا احتراز أيضا عن خروج سبب الشيء الذي له سبب آخر يخلفه عند عدمه كالشمس قائما سبب في الضوء مع أن له سببا آخر وهو النار فإذا انعدمت الشمس ووجد الضوء لم يلزم من عدمها العدم لكن لا بالنظر لذاتها هذا ان نظر الى ذلك السبب بعينه فان أريد جنس السبب الصادق بالواحد والمتعدد بان قطع النظر عن سبب بعينه كان راجعا للاولى فقط لان السبب من حيث هو أى جنسه وما هيته المتحققة في أى فرد كان يلزم من عدمها العدم وأورد على ذلك المتساويان كالإنسان والناطق واللازم والمزوم المتساويان فإنه يلزم من عدم أحدهما عدم الآخر فيكون داخل في تعريف السبب * وأجيب بأنه تعريف بالاعم وهو جائز عند المتقدمين من المناطق والشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته كالطهارة للصلاة فهو يؤثر بطرف العدم في العدم فقط وقولنا لذاته راجع للثانية بجزأيهما أى فلا يلزم من وجوده الوجود بالنسبة لذاته وقد يلزم من وجوده الوجود لا بالنسبة لذاته بان وجدت الاسباب وانتفت الموانع ولا يلزم من وجوده العدم بالنسبة لذاته وقد يلزم من وجوده العدم بالنسبة لغيره بان انتفى السبب أو وجد المانع وأورد على التعريف المذكور صلاة فاقد الطهورين ونحوه فاتها تصح مع عدم الطهارة فلم يلزم من عدمها عدم الصلاة * وأجيب بأن الطهارة ليست شرطا مطلقا بل عند ما كانها وهي غير ممكنة في حق من ذكر فليست شرطا في حقه أو يجعل قوله لذاته راجعا للاولى أيضا وقد يلزم من عدمه العدم لعرض كما قد الطهورين * وأورد عليه أيضا اللازم الاعم بالنسبة للمزوم فإنه ينطبق عليه التعريف المذكور * وأجيب بما مر من أنه تعريف بالاعم * وأورد عليه أيضا جزء الدالة وجزء المركب فإنه يلزم من عدمهما العدم ولا يلزم من وجودهما وجود ولا عدم * وأجيب بالتزام انهما شرط في وجود العلة والمركب فلا يراد أو ان هذا تعريف بالاعم أو أن ما بمعنى خارج بقريته ما اشتهر أن الشرط خارج لا داخل والمانع ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته كالحيض وقولنا لذاته راجع للثانية بجزأيهما أى فلا يلزم من عدمه الوجود بالنسبة لذاته وقد يلزم من عدمه الوجود بالنسبة لغيره بان وجدت الاسباب والشروط ولا يلزم من عدمه العدم بالنسبة لذاته وقد يلزم من عدمه العدم بالنسبة لغيره بان انتفت الاسباب والشروط هذا هو المشهور في تقارير التعاريف الثلاثة والتحقيق ان قيد لذاته فيها مستغنى عنه بمن في قولنا من وجوده ومن عدمه لانها للابتداء أو السببية فتفيد ان لزوم من ذات السبب مثلافان وجد بعد ذلك تخلف لم يكن من ذات السبب أو الشرط أو المانع بل من غيره فالوضوء مثلا عند فقد الشمس ليس ناشئا عن فقدها بل من النار وهكذا في الكلام ما غنى عن القيد المذكور نعم ان جعلت من بمعنى علة كان ذلك القيد محتاجا اليه وقد علم مما تقدم ان الاحكام التكليفية خمسة وكل واحد منها له أسباب وشروط وموانع فالوجوب كوجوب صلاة الظهر سببه الزوال وشرطه الباوع والعقل وموانعه الحيض والاعشاء والنوب كندب صلاة الضحى سببه دخول وقتها وهو ارتفاع الشمس قدر ربح وشرطه العقل وموانعه الحيض أو وقت المنع والتحرير كتحريم أكل الميتة سببه خبثها وشرطه عدم الاضرار وموانعه الاضرار والكراهة ككراهة صيد البر سببه اللهو وشرطه عدم الحاجة وموانعه الاضرار والاباحة كإباحة البيع سببه الاحتياج فإنه سبب في إباحة المبيع وشرطه الانتفاع به مثلا وموانعه وقوعه وقت نداء الجمعة مثلا (قوله اثبات الربط الخ) مقتضى الظاهر حيث عرف الحكم الذي قسمه الى الاقسام الثلاثة باثبات أمر أو نفيه أن يقول حقيقة اثبات أمر أو نفيه الخ فان المتبادر من كلامه أولا ان المراد بالامر المحمول المثبت أو المنفى ومن كلامه هنا ان المراد بالربط النسبة الحكمية التي تعلق بها الاثبات فتعلق الاثبات فيها بمختلف ولا شك في المعايير بينهما بحسب الظاهر وان كان اثبات الربط بين أمرين مستلزما لثبوت أحدهما لغيره فوافق ما مر والاثبات في الاصل مصدر وهو مضاف لمفعوله أى اثباتك الربط وليس المراد به هنا المصدر بل المراد به

اثبات الربط بين أمر
وأمر وجودا أو عدما

التصديق أى الإدراك والتصديق من قبيل السكيف لا الفعل كما مر ونقله يس هنا والمراد بالربط النسبة
الحكمية أى ثبوت المحمول وبالأخر الموضوع ففى أى يربط أحدهما أحدهما أى يربط الآخر وقوله وجودا
أو عدما تمييزان للربط بالمعنى المذكور أى اثباتك الربط أى النسبة الحكمية بين الموضوع والمحمول أى
التصديق بهما من جهة وقوعها فتكون القضية موجبة كقولنا الاكل مشبع فالنسبة فيه وهى ثبوت الاشباع
للاكل مصدق بهما من جهة وقوعها أو من جهة عدم وقوعها فتكون سالبة كقولنا ليس عدم الاكل
مشبع فالنسبة فيه وهى ثبوت الاشباع لعدم الاكل مصدق بهما من جهة عدم وقوعها فالنسبة فى كل من
الموجبة والسالبة واحدة على التحقيق وهى الثبوت لكنهما فى الموجبة مصدق بها من جهة وقوعها وفى
السالبة مصدق بهما من جهة عدم وقوعها و يصح أن يكون ذلك حالا أى حال كون هذا الربط أى النسبة
وجودا أو عدما أى ملاحظا وجودها أى ثبوتها أو عدمها وهذا التقرير هو المطابق لكلام أهل المعقول
والمطابق لما ذكره فى شرح المقدمات أن المراد بالربط الاقتران والتلازم العرفى وان قوله وجودا أو عدما
تمييزان من أمر وأمر على البديل أى اثبات الربط بين أمر من جهة وجوده أو عدمه وبين أمر آخر من جهة
وجوده أو عدمه وان شئت جعلتهما محولين عن المضاف والتقدير بين وجود أمر أو عدمه أو وجود أمر
آخر أو عدمه ويحتمل أن يكونا حالين من أمر وأمر والتقدير بين أمر وأمر حال كونه وجودا أو عدما
أى ذا وجود أو ذا عدم أو موجودا أو معدوما لكن محيى الحال مصدرا غير مقيس وأيضا شرط مجيئها من
المضاف اليه كون المضاف مقتضيا للعمل فيه أو جزؤه أو جزئته ولم يوجد ذلك هنا وعلى كل حال فالعبارة شاملة
لأقسام الربط الاربع وهى ربط وجود بوجود كربط وجود الشبع بوجود الاكل وربط عدم بعدم
كربط عدم الشبع بعدم الاكل لان العدم وان لم يحس بنفسه لكنه يحس باعتبار ما يضاف اليه اذ الكلام
فى العدم الاضافى لا المحض لعدم تأتى الربط فيه وربط وجود بعدم كربط وجود الجوع بعدم الاكل وربط
عدم بوجود كربط عدم الجوع بوجود الاكل وهذا على القول بنفى الاحوال أى الواسطة بين الوجود
والعدم وأما على القول بثبوتها فالاقسام تسعة قائمة من ضرب ثلاثة الوجود والعدم والحال أى الثبوت فى مثلها
فكان عليه أن يزيد وجودا أو عدما أو حالا هكذا قيل وفيه نظر لان الكلام فى الحكم العادى وربط الحال
بالوجود أو بعدم أو الحال أو الوجود بالحال أو بعدم بالحال عقلى فربط الحال بالوجود كاربط بين قيام
العلم بمحله وكون ذلك المحل عالما أو بعدم كاربط بين الكون جاخلا وعدم العلم أو بالحال كاربط بين
الكون قادرا والكون حيا أو عكس الاولين أى ربط بعدم بالحال كربط عدم العلم بكونه جاخلا وربط
الوجود بالحال كربط وجود العلم بكونه عالما عقلى لعادى كما أن الربط بين زوال الشمس ووجوب الظهور
مثلا شرعى فهذان الربطان لا يسمى واحد منهما عاديا لعدم توقفه على تكرر فسقط خمسة أقسام من التسعة
يبقى أربعة وهى التى تقدم الكلام عليها فلاحاجة الى الزيادة المذكورة (قوله بواسطة) متعلق باثبات
الخ أى انما جاء هذا الاثبات أو النفى بواسطة وهى التكرر فلاضافة للبيان وأقل ما يحصل به التكرر وقوع
الشيء مرتين فان لم يقع الامرة واحدة فليس بعادى وانما هو داخل فى الحكم العقلى الجائز وكون التكرر
مستند الحكم أعم من أن يكون على الحاكم نفسه أو على غيره عن يقلده فى ذلك كحكم الواحد من ابان شرب
السكنجبين مسكن للصغراء تقليدا للطباء لتكرره عليهم (قوله مع صحة) أى جوار التخلف أى مع
كون تخلف الربط جائزا عقلا فيصح عقلا تأخر الاحراق عن النار مثلا وهذا وما بعده ليسا من تمة التعريف
بل انما ذكرهما لينبه على أن هذا الربط الذى حصل فى الحكم العادى ربط اقتران ودلالة جعلية لاربط
لزوم عقلى ولاربط تأثير من أحدهما فى الآخر خلافا لمن اعتقد ذلك فقوله مع صحة التخلف أى وأما اذا
اعتقد عدم صحة التخلف بان اعتقد الملازمة العقلية بين الاسباب العادية ومسبباتها فهو فاسق وهذا

مع صحة التخلف وعد
تأثير أحدهما فى الآخر
ألبتة

الاعتقاد يؤل به الى الكفر لانه يلزمه انكار كل ما خالف العادة كمجرات الرسل واحياء الموقى الان لازم
 المذهب ليس بمذهب وقوله وعدم تأثير الخ أى وأما اذا اعتقد التأثير فتارة بالقوة وتارة بالطبع فان اعتقد
 أن الاسباب العادية تؤثر بطبعها فهو كافر وحكى بعضهم الاجماع على كفره أو بقوة ففي كفره قولان
 والصحيح عدم كفره (وحاصل ما قرره المصنف فى بعض كتبه وسيأتى أيضا) أن من اعتقد أن الاسباب
 العادية تؤثر بطبعها فهو كافر وحكى بعضهم الاجماع على كفره أو بقوة ففي كفره قولان والصحيح عدم
 كفره أو اعتقد أن المؤثر هو الله وحده الا أنه اعتقد الملازمة العقلية بينهما فهذا الاعتقاد يؤل به الى الكفر
 لانه يلزمه انكار ما خالف العادة (والاعتقاد الحق) أن يعتقد أن المؤثر هو الله مع امكان التخلف واعلم ان قوله
 مع صحة التخلف لا يغنى عن قوله وعدم تأثير لجواز القول بالتأثير مع صحة التخلف كما هو مذهب المعتزلة
 فى المولدات كفى حركة الاصبع وحركة الحاشم فان اللزوم بينهما عادى عندهم يصح تخلفه ومع ذلك يعتقدون
 ان حركة الاصبع مؤثرة فى حركة الخاتم وأيضا فلا يلزم من صحة التحلف نفي الطبيعة فقد يصح التخلف مع
 وجودها لعقد شرط أو وجود مانع وكذا لا يغنى قوله وعدم تأثير الخ عن قوله مع صحة التخلف لما مر من انه
 رد بذلك على من يعتقد عدم صحة التخلف مع عدم التأثير وقوله أحدهما أى أحدا الامرين المرتبطين فالتأثير
 لا يؤثر فى الاحراق والا كل لا يؤثر فى الشبع وهكذا وقوله ألبتة أى قطعاً من الست وهو القطع يقال بـ الشئ
 يبتة بضم الموحدة وكسرهما اذا قطعه وهو منصوب على انه مفعول مطلق أى أقطع بذلك قطعاً فال فيه زائدة
 وهزته للقطع ولا يستعمل الا بالآلف واللام مع قطع الهزمة كما قال سيبويه وأجار الفراء تنكيره وحكى
 أهما لغتان وأجاز بعضهم كون هزته للوصل (قوله والحكم العقلى الخ) انما أضيف هذا الحكم للعقل
 وان كانت الاحكام كلها لا تدرك الا به لان مجرد العقل بدون فكرة أو معها كاف فى ادراك هذا الحكم
 قاله المصنف (قوله اثبات أمر) أى لا مر كقولك ز مدقائم أو نفيه أى نفي أمر عن أمر كقولك زيد ليس
 بقائم (قوله من غير توقف على تكرر) خرج العادى وقوله ولا وضع واضح خرج الشرعى فان الحكم
 الشرعى متوقف على جعل الجاعل وهو الله تعالى وفى كون الحكم الشرعى موضوعاً أو مجعولاً لا ظر لانه ان فسر
 بالتعلق التجيزى وهو أن يكون الشخص اذا وجد مع شروط التكليف مطلوباً بالفعل كما هو عرف العقهاء فهو
 حادث وكذا ان فسر بانه خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين فهو حادث باعتبار الهيئة المجتمعة من
 الخطاب والتعلق التجيزى كما مر لكن اطلاق الحادث على كل من المعنيين بالمعنى المجارى وهو المتجدد بعد
 عدم التحقيق وهو الموجود بعد عدم فان الحادث يطلق حقيقة على الموجود بعد عدم ومحار على المتجدد بعد
 عدم ولا شك أن التعلق التجيزى حادث بالمعنى الثانى لا الاول لانه أمر اعتبارى كالأبوة والنوة وكذا الهيئة
 الاجتماعية متجددة بعد عدم لا موجودة بعد عدم واذا كان الحكم بمعنييه حادثاً بالمعنى المذكور فلا ياتى به
 الوضع والجعل لانه انما ياتى بالامور الموجودة وهو أمر اعتبارى كما مر فلا تعلق به القدرة فكيف يخرج
 بقوله ولا وضع واضح الا أن يراد من اوضع والجعل لارمه وهو الحادث فكأنه قال ولا حدوث فخرج الحكم
 الشرعى فانه حادث بالمعنى المجازى السابق على انه قد يقال لاحاجة فى اخراجه الى ما ذكر لانه خارج من قوله
 اثبات أمر أو نفيه فانه ليس اثباتاً ولا نفيًا (قوله أخرج به) فى العبارة مسامحة اذا اخراج بالصفة فقط وهى
 العقلى لا بمجموع الصفة والموصوف أى الحكم العقلى (قوله ومعنى انحصاره الخ) جواب عما تقدم ايراده من
 أنه لا يصح أن يكون من حصر الكل فى أجزائه ولا الكلى فى جزئياته * وحاصل الجواب ما سبق تقريره
 (قوله من اثبات أو نفي) ظاهره أن العقل يحكم بالاثبات أو النفي مع أن ذلك نفس الحكم كما مر فكيف
 يكون محكوماً به * وحاصل الجواب أن فى العبارة حذفاً والتقدير من بعض متعلق اثبات أو نفي وهو المحمول
 أو النسبة فان ذلك هو المحكوم به وقوله يرجع اليه من رجوع الشئ الى وصفه فالقدرة فى مولاك الله قادر

والحكم العقلى هو
 اثبات أمر أو نفيه من
 غير توقف على تكرر
 ولا وضع واضح فقوله
 الحكم العقلى أخرج
 به العادى والشرعى
 ومعنى انحصاره فى ثلاثة
 أقسام أن كل ما حكم به
 العقل من اثبات أو نفي
 يرجع اليه لان ما حكم به

وصفها الوجوب (قوله إما أن يقبل الثبوت والنفي) كقولك الله رزاق فما حكم به العقل وهو الرزق بفتح
 الراء يقبل الثبوت والنفي فهو جائز ووصفه الجواز وكما أن الرزق الذي هو المحمول يتصف بالجواز كذلك نسبته
 الى الله تعالى تتصف به فيقال ثبوت الرزق لولا نا جل وعز جائز وهر ظاهر اذا كان الحكم برزاق كما تقرر
 أما لو قلت رزق الله جائز وحكمت بالجواز كانت نسبته واجبة اذا الجواز لا يقل الانتفاء عن الرزق فيكون
 واجبا وكذا نسبته واجبة فالرزق وصفه الجواز لانه محكوم به عليه وذلك الجواز وصفه الوجوب لانه لا يقبل
 الانتفاء اذ لو قلنا لكان الرزق متصفا بالوجوب مثلا وذلك باطل ومثله قولك بعثة الرسل جائزة وقوله وان كان
 لا يقبل الا الثبوت كقولك الله قادر فالقدرة لا تقبل الا الثبوت فيكون وصفها الوجوب وكذلك نسبته الله
 تعالى وقوله وان كان لا يقبل الا النفي كقولك شريك البارئ موجود فوجود الشريك لا يقبل الا النفي
 فيكون وصفه الاستحالة وكذلك نسبته للشريك فتلك القضية كاذبة (قوله ثم عرف الخ) جواب عما
 يقال انه ترك تعريف الوجوب وأخويه وقد ذكرها وذكر تعريف الواجب وأخويه ولم يذكرها وهو غير
 مناسب * وحاصل الجواب انه استغنى عن تعريف الوجوب وأخويه بتعريف الواجب وأخويه لانه مشتق
 كأخويه بمباد كرفال واجب مشتق من الوجوب والمستحيل من الاستحالة والجائز من الجواز ومعرفة المشتق
 تستلزم معرفة المشتق منه لانه جزؤه ومعرفة الكل متوقعة على معرفة أجزائه على ماسأى وقوله بما اشتق
 منه قصيته انه عرف الوجوب بالواجب والاستحالة بالمستحيل والجواز بالجائز وليس كذلك وأجيب بان
 المراد انه استغنى بتعريف المشتق عن تعريف المشتق منه كما مر وأما الجواب بان في العبارة حذفاً والتقدير
 ثم عرف كل واحد بتعريف ما اشتق منه فلا يصح لان مقتضاه أنه قال فالوجوب ما لا يتصور في العقل عدمه
 الخ وهو لم يقل ذلك مع أنه باطل في نفسه فالبناء للسببية للتعددية وانما سئل عن تعريف الوجوب وأخويه الى
 تعريف الواجب وأخويه لانه المحكوم به في القضية أى المحمول فيها حل مواطأة فيقال القدرة واجبة
 والشريك مستحيل والرزق جائز وحل المواطأة هو الحل الذي لا يحوج الى تأويل كقولك ز يدقأم ويقابل
 حل الاشتقاق وهو ما يحوج الى ذلك كقولك الشافعي أو مالك علم أى ذو علم أو عالم والقطن يياض أى
 ذو يياض أو أبيض فان قلت هلا قال من أول الامر وينحصر في ثلاثة الواجب الخ لانه المحمول حل مواطأة
 كما علمت قلت لان الوجوب وأخويه هو المقصود والمثلث اليه من ذلك المحمول * ثم اتم أن في مرجع الضمير
 في قوله بما اشتق منه اشكالاً مشهوراً في نظير هذه العبارة * حاصله انه لا يصح أن يعود على المضاف أعني كل لانه
 يقتضى أنه درف كل واحد من الامور الثلاثة بالثبوت الذي اشتق من كل واحد منها فيلزم عليه أنه عرف
 الوجوب بما اشتق منه وبما اشتق من الاستحالة وبما اشتق من الجواز وكذا البقية وهو باطل ولا على
 المضاف اليه أعني واحد من حيث هو لانه يصير الماني لانه عرف كل واحد بالثبوت الذي اشتق منه أى واحد كان
 فيفتضى أنه عرف الوجوب الذي اشتق إمامه أو من غيره وكذا البقية وهو باطل أيضاً * وحاصل الجواب أنه
 عائد عليه من حيث تعيينه أى بما اشتق من ذلك الواحد المعين المناسب له في الاشتقاق بناء على أن في الضمير
 استخداماً أوجزياً على القول بار الضمير العائد الى النكرة معرفة أى مراد به معين والاحسن الجواب بان
 العموم المستفاد من كل ملاحظ بعد ارجاع الضمير لواحد فانه قال عرف واحداً بما اشتق منه ثم أدخل لفظ
 كل لافادة التعهيم فصار كل واحداً الخ (قوله لان المشتق أخص) فالواجب ذات ثبت لها الوجوب ففيه
 ما في الوجوب وزيادة فيلزم من وجوده وجود الوجود بخلاف وجود الوجوب لا يلزم منه وجود الواجب
 فانك تقول الوجوب ثابت لله تعالى فقد وجد الوجوب في هذا بدون الواجب لعدم دلالة ذلك على
 الذات التي هي من جملة معنى الواجب فالمراد بالخصوص قلة الافراد لان الواجب لا يتحقق بدون الوجوب
 بخلاف الوجوب فانه يتحقق بدون الواجب كما في المثال المتقدم فهما نظير الانسان والحيوان فان الانسان

اما أن يقبل الثبوت
 والنفي فهو الجائز وان
 كان لا يقبل الا الثبوت
 فهو الواجب وان كان
 لا يقبل الا النفي فهو
 المستحيل * ثم عرف كل
 واحد من الاقسام
 الثلاثة بما اشتق منه
 لان المشتق أخص من
 المشتق منه

أخص لانه حيوان ناطق فكما وجد وجد الحيوان والحيوان أعم فانه يوجد بدون الانسان في نحو الفرس
والجمل وان كان الحيوان يصح حمله على الانسان بخلاف الواجب لا يصح حمله على الوجوب هذا وبحث
في الجواب المذكور بانه انما يلزم من معرفة المشتق معرفة المشتق منه اذا عرف المشتق من حيث هو مشتق
بان عرف مفهوم الاشتق في كتحريف مفهوم الاخر بانه شئ ثبت له الجرة وأما ان عرف ماصدق عليه
ذلك المفهوم فلا يلزم ماد كركما في كلام المصنف فانه لم يعرف الواجب مثلاً من حيث مفهومه الاشتق في
بان يقول هو ذات ثبت لها الوجوب بل من حيث ماصدقته حيث قال ما لا يتصور أى شئ لا يتصور في
العقل الخ ورد ذلك بانه يعلم من تعريف الواجب المذكور ان الوجوب عدم تصور العدم أى عدم قبول
الانتفاء ومن تعريف المستحيل أن الاستحالة عدم تصور الوجود ومن تعريف الجائر أن الجواز صحة
الوجود والعدم فقول المعارض انما يلزم الخ ممنوع (قوله لان المشتق أخص من المشتق منه) أى أقل
أفراداً كما مر فالواجب مثلاً معناه أمر اتصف بالوجوب فيه ما في الوجوب وزيادة لتركبه من جزأين الأمر
والوجوب فيلزم من وجوده وجود الوجوب ولا يلزم من وجود الوجوب وجوده بل قد يوجد جسد بدون كفاي
قول المصنف وينحصر في ثلاثة أقسام الخ (قوله ومعرفة الاخص تستلزم الخ) اعترض ذلك بانه لا يلزم
من وجود الاخص في الذهن وجود الاعم فيه فقد يعرف الانسان مثلاً بأنه الضاحك المتفكر بالقوة مع أنه
لا يلزم من ذلك معرفة الحيوان الذي هو أعم منه لعدم ذكره في التعريف حينئذ وأجيب بأن محل الاستلزام
المذكور اذا عرف الاخص بالكنه أى الحقيقة بان ذكرت في تعريفه أجزاء الحقيقة اما تفصيلاً أو اجلاً فان
ذكرت تفصيلاً أى بالمطابقة كأن قلت في تعريف الانسان هو جسم نام حساس متحرك بالارادة متفكر
بالقوة لزم منه معرفة الاعم تفصيلاً فان أجزاء الحيوان جسم نام حساس متحرك بالارادة وان ذكرت اجلاً
أى بالتضمن بان قلت في تعريفه هو حيوان ناطق لزم منه معرفة الاعم اجلاً اذ يفهم منه أن هناك شيئاً يقال
له حيوان ولا يعرف منه أجزاء حقيقته ما هي بخلاف ما اذا لم يعرف بالكنه كما مر فانه لا يعلم منه حقيقة
الحيوان لا اجلاً ولا تفصيلاً (قوله لان الاعم جزء الاخص) تعليل للاستلزام فالوجوب مثلاً الذي هو
الاعم جزء الواجب الذي هو أخص لتركب الواجب من جزأين كما مر فهو كل والوجوب جزء ويلزم من وجود
الكل وجود كل جزء من أجزائه فادع عرف الكل أى تعقل ولو حفظ في الذهن لزم منه معرفة أجزائه بالمعنى
المذكور (قوله فالواجب ما) أى أمر سواء كان ذلك الأمر حكماً أو نسبة كثبوت القدرة لله تعالى وثبوت
التحيز للجزم أو صفة كالقدرة والتحيز والسكون قادراً والسكون متحيزاً فكل من النسبة ومتعلقها يتصف
بالوجوب وأما الحكم بمعنى ادراك تلك النسبة فليس بواجب بل جائز وقد علم مما ذكر دخول الاحوال
الحادثة فهي من الواجب المقيد اذ هي واجبة لازمة مادامت عللها وقد مر أن الواجب قهراً مطلقاً ومقيد
وهي من الثاني لامن الاول الذي هو المطلق لانها حوادث وكل حادث مسبوق بعدم فقول بعضهم انها ليست
بواجبة على كل حال ليس في محله وقوله يتصور بضم الياء مبنياً لما لم يسم فاعله بمعنى يدرك أو يفقه مبنياً
للماعل بمعنى يمكن وعدمه فاعل على الثاني ونائبه على الاول لان تصور يستعمل متعبداً ولازماً يقال تصورت
الشئ عقلياً وأدركته وتصور الشئ أمكن والوجه الثاني أقرب وأسلم من التكاف الآتي لكن الاول هو
الظاهر من تقرير الشارح حيث فسره بيدرك وظاهر تقرير المصنف في الكبرى أيضاً وأورد عليه أن
عدم الوجوب يتصور أى يدرك لان العقل يتصور المحال وأجيب بأنه أطلق التصور وأراد التصديق والمعنى
أن الواجب هو الذي لا يصدق العقل بوقوع عدمه أى لا يقبله ولا يثبت له لكن فيه أن إطلاق التصور على
التصديق أمان قبيل المجاز ان قلنا ان التصور لا يطلق الاعلى ادراك المفرد أو من قبيل الاشتراك ان قلنا
انه يطلق على ما هو أعم من الادراك المفرد فيشمل التصديق وكل من المجاز والمشارك يحتاج لقرينة

ومعرفة الاخص تستلزم
معرفة الاعم لان الاعم
جزء الاخص فقال
فالواجب ما لا يتصور

ولا قرينة هنا وما قيل من أن القرينة ذكر الصحة في تعريف الجائز لان الصحة مرجعها الى التصديق فردو بان كل تعريف يجب أن يلاحظ على حدته غير مقترن بآخر اذ كل مفهوم يجب أن يعرف بتعريف يخصه ويمتاز به استقلالاً فلا يجب في هذه التعاريف اقتران بعضها ببعض حتى يكون بعضها قرينة لبعض نعم يمكن أن يقال ان أهل الاصول لا يشترطون في المجاز قرينة فيمكن تخريج كلام المصنف على ذلك أو يقال ان القرينة ماهو معلوم من أن الواجب قد يتصور نفيه فان ذلك قرينة على أن المراد بالتصور المنفي هو التصديق فالقرينة حالية كما قاله القيرواني (قوله في العقل) متعلق بتصور وفيه أن الواجب واجب في نفسه وجد عقل عاقل أو لم يوجد فالوحذف ذلك التقييد وقرئ يتصور مبنيًا للفاعل بمعنى يمكن فيكون عدمه فاعلا لا يدفع عنه الاعتراض المذكور واستغنى عن التكاليف السابقة ووافق قول المقاصد والمواقف الواجب ما يستنع أو ما لا يمكن عدمه فلم يذكر اللفظ التصور ولا قيده بالعقل ثم الضمير في قوله عدمه عائد على ما باعتبار الافراد لا المفهوم السكلي أي ما لا يتصور العقل عدم أفراد كالقدرة والارادة أي لا يصدق بنفيها وأما الواجب السكلي أي مفهوم الواجب فليس بواجب لانه تارة يوجد في الذهن وتارة لا يوجد يبقى أنه يرد على التعريف المذكور أن الصفات السلبية واجبة مع أنه يتصور في العقل عدمها اذ العقل يتصور أن القدم عبارة عن عدم الاولية وان البقاء عبارة عن عدم الآخريّة وكذا البقية فلم تدخل في التعريف المذكور فيكون غير جامع وأجيب بأنه ليس المراد ما لا يتصور عدمه أي كونه أمراً عدمياً بل المراد ما لا يتصور نفيه أي ما لا يتصور أن ينعدم أي ينتفي بصديق نقيضه فالقدم مثلاً لا يتصور نفيه بصديق نقيضه وهو الحدوث وان كان هو في ذاته أمراً عدمياً فالمراد بعدم الواجب المذكور في التعريف هو نفيه بصديق نقيضه لا العدم المقابل للوجود كقوله

النشكى من الاقدار * من عدم الرضا على المختار

في العقل عدمه أي
لا يدرك في العقل عدمه
وذلك اما ضرورة وهو
ما لا يحتاج العقل في
ادراكه الى تأمل
ولا نظر

وكقول حسان رب علم أضاعه عدم الما * لوجهل غطى عليه النعيم
فان المراد في الرضا وفي المال بوجود السخط والفقر لا كونهما عدميين * والعقل عند الشافعي نور وحياتي تدرك به النفس العلوم الضرورية والنظرية فهو آلة في الادراك وعند القاضي بعض العلوم الضرورية فالمعنى على الأول أن العقل لا يكون آلة لتصور عدمه وعلى الثاني أن تصور العدم لا يكون من العلوم أي لا يكون معلوماً فالظرفية عليها مجازية لا تنفاه تحيز العدم وانتفاء احتواء العقل (قوله أي لا يدرك) تفسير ليتصور وقد علمت ما فيه والمراد من الادراك التصديق وان كان الادراك شاملاً وللتصور فعمومه غير مراد ولو قال أي لا يمكن لكان أسلم كما مر (قوله وذلك) أي الواجب بدليل تمثيله بقوله كالتحيز وتفسيره بقوله وهو ما لح واسم الإشارة مبتدأ والخبر محذوف أي ثابت وقوله ضرورة منصوب اما على المفعولية المطلقة لقيامه مقام مصدر محذوف والتقدير وذلك ثابت اما ثبوت ضرورة ثم حذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه فاتصبا انتصابه أو على الحال بتأويله ضروري أو بتقدير مضاف أي اما ثابت حال كونه ضرورياً أو ضرورة أو على نزع الخافض أي حال كون ثبوته بالضرورة والضرورة وان كانت في الاصل من أوصاف العلم كالنظرية فان العلم ينقسم الى ضروري ونظري كما انقسم الى تصور وتصديق قد يطلق على متعلقه من المحكوم به والنسبة فكما يقال العلم بالتحيز ضروري يقال التحيز ضروري وثبوته للجرم ضروري ويمكن جعل كلام الشارح على الاصل بان يقدر مضاف أولاً وثانياً أي وعلم ذلك الواجب اما ضروري كالعلم بالتحيز الخ ويحتمل أن المشار اليه عدم ادراك العدم أي وعدم ادراك العدم اما بالضرورة الخ لكنه يحوج الى تقدير في التمثيل والتفسير المذكورين (قوله وهو) أي الواجب الذي لا يدرك عدمه بالضرورة ما أي نسبة أو متعلقها على ما مر وقوله في ادراكه أي ادراكه وجوبه أي التصديق بذلك والحكم به أي لا يحتاج العقل في الحكم بوجوبه الى تأمل الخ وقوله ولا نظر عطف تفسير

فالشيء الاحتياج الى النظر فقط أعم من ان لا يحتاج الى شيء أصلاً ككون الواحد نصف الاثنين أو يحتاج الى حدس ككون نور القمر مستفاداً من نور الشمس فان ذلك لا يحتاج الى نظر لكن يحتاج الى حدس أى تخمين فان من عرف أن ضوءه يزيد وينقص بحسب بعده من الشمس وقربه منها فإذا قابل نصفها أضاء نصفه وكلها أضاء كله يحكم بذلك أو يحتاج الى تجربة ككون السقمونيا مسهلة للصفراء والقهوة مذكية للفهم فان ذلك لا يحتاج الى نظر لكن يحتاج الى تجربة ولا يصح أن يكون المنفى أصل الاحتياج بان يقال الضروري هو ما لا يحتاج الى شيء أصلاً لا يلزم خروج الحدسيات والتجريبات منه فاما لا يحتاج الى النظر ولم تكن حاصلة ابتداء أى بأول التوجه بل لابد فيها من حدس أو تجربة فلا تكون ضرورية وليس كذلك لما مر من أن الحاصل بالحدس أو التجربة من الضروري وكذا الحاصل بالمشاهدة وهو ما لا يحكم فيه العقل بمجرد تصور طريقه بل يحتاج الى المشاهدة بالحدس فان كان الحدس ظاهرة سميت حدسيات ككون الشمس مشرقة والنار محرقة وان كان باطنا سميت وجدانيات ككون لنا جوعاً وعطشاً ولذة وألماً وأما البديهي فتارة يفسر بأنه ما لا يحتاج الى شيء أصلاً أى ما يثبت العقل بمجرد التفاته اليه من غير استعانة بحدس أو غيره ككون الواحد نصف الاثنين فيكون أخص من الضروري فكل بديهي ضروري ولا عكس وتارة يقصر بأنه ما لا يحتاج الى نظر واستدلال فيكون مرادفاً للضروري بأحد معنييه فان الضروري يطلق تارة في مقابلة الاستدلال أى النظرى ويفسر بما لا يتوقف على نظر واستدلال وان توقف على حدس أو تجربة مثلاً وتارة في مقابلة الاكتسابى ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدوراً للخلق وهذا أخص من الضروري بالمعنى الأول فان العلم الحاصل بالابصار المكتسب بالقصد والاختيار كما اذا كان الانسان مغمضاً عينيه ففتحهما فرأى الشمس يقال له ضرورى على التفسير الاول لانه مأخوذ في مقابلة النظر فيدخل فيه الكسبي بخلافه على الثانى فانه في مقابلة الكسبي وهذا مكتسب للعبد بفتح عينيه ومن ثم جعل بعضهم العلم ائـد كوراكتسابيا أى حاصلًا بمباشرة الاسباب بالاختيار كفتح العينين وبعضهم ضرورياً أى حاصلًا بدون نظر واستدلال وقد علم بما ذكر أن الاكتسابى أعم من الاستدلالى أى النظرى لان الثانى هو الحاصل بالنظر فى الدليل فكل استدلالى اكتسابى ولا عكس كالا بصار الحاصل بالقصد والاختيار الناشئ عن فتح العينين فانه كذا انى لا استدلالى (قوله كالتحيز) أى أو ثبوت فكل منهما واجب مقيد أى لا يقلل الانتفاء ما أم الجرم وأما الحكم الذى هو ادراك وقوع هذا الثبوت فليس بواجب كما مر (قوله للجرم) هو شامل للجسم وهو ما ركب من جوهرين فردين فأكثر وللجوهر الفرد كما يستفاد من تفسيره بأنه كل ماملأ أى شغل فراغاً وحينئذ فلاحاجة الى زيادة بعضهم مثلاً لاجل ادخال الثانى فانه يتحيز أيضاً اذا تحيز عند المتكلمين هو الفراغ أى الخلق المتوهم الذى يشغله شيء ممتداً كان وهو الجسم أو غير ممتد وهو الجوهر الفرد وإنما كان متوهماً لانه يتوهم وجوده وان كان فى الحقيقة عدماً محضاً يخطر بالبال وليس شيئاً موجوداً يتعلق به الرؤية وأما عند الحكماء فهو أمر موجود ويقال له مكان أيضاً فهم مترادفان عندهم أما عند المتكلمين فالشكل أخص من الحيز لان الاول هو الذى يحل فيه الجسم فقط بخلاف الثانى فانه ما يحل فيه الجسم أو الجوهر الفرد كما مر فكل متمكن متحيز دون العكس اذ يعتبر فى المتمكن الامتداد دون المتحيز والراجح ترادفهما واذ اعلمت ان الحيز عند المتكلمين والحكماء هو الفراغ أى الخلق تعلم أن ما يجلس عليه من الارض مثلاً لا يقال له حيز ولا مكان * واعلم أن الخلق انما هو بحسب نظر الشخص لافى الواقع لان ما بين السماء والارض مملوء بالهواء اى الريح على لراجح لكن أجزاءه لطيفة فاذا جاء شخص الى مكان انضم بعضه الى بعض كالماء ولو فرض عدمه طرفة عين لم يعيش حيوان ولم ينبت نبات والهواء ليس بجوهر فرد ولا عرض بل هو جسم لطيف (قوله ومعنى التحيز أخذنا) معنى بحيث يمنع غيره أن يحل محله

كالتحيز للجرم ومعنى التحيز أخذنا قدره من الفراغ والجرم كل ماملأ فراغاً كالشجر والجبال وأجساد الحيوانات وأما نظراً وهو ما يحتاج فى ادراكه الى التأمل والنظر كالتقدم لولانا جل وعز

فلا بد من هذه الزيادة والاختيطة التحيز هو المأخوذ على القدر المأخوذ من الفراغ أى منعك الغير أن يحل
 فى مكانك أى مدافعتك إياه لانفس الاخذ فى العارة تساهل واطافة أخذها بعده من اضافة المصدر لمفعوله
 بعد حذف الفاعل والاصل أخذه قدر ذاته كما فعل المصنف فى شرحه والضمير ان يرجعان للجزم وقوله من
 الفراغ متعلق بأخذه أى أن يأخذ من الفراغ بحلوله فيه قدر ذاته بحيث يمنع غيره أن يحل محله والتفسير
 المذكور تفسير لحاصل قوله كالتحيز للجزم هكذا قاله الغنيمى وقال يس تفسير للتحيز بالمعنى المصدرى
 ويؤخذ منه تعريف الحيز بأنه الفراغ انتهى والأول أقرب (قوله والمستحيل ما الخ) ما واقعة على أمر
 أو معلوم ذهنى أو مفهوم ذهنى وهى بمنزلة الجنس فتشمل المتمتع بالغير وما بعدها بمنزلة الفصل مخرج لما يدرك
 فى العقل وجوده بناء على الظاهر من بناء يتصور للجهول أو ما يمكن وجوده بناء على بنائه للمعلوم على
 ما سبق وقوله لا يتصور فى العقل وجوده أى لا يصدق العقل بوجوده أو لا يمكن وجوده بناء على بنائه للمعلوم على
 البارى فالضمير فى وجوده عائد على ما باعتبار الماصدق أى الافراد لا المفهوم الذهنى أى الامر الكلى
 لجواز وجوده فى العقل لانه يتصور المحال فقولك اجتماع النقيضين ممتنع معناه ان المعنى الحاصل فى الذهن
 من هذا اللفظ يمتنع أن يوجد فى الخارج فرد يطابقه وكذا قولك شريك البارى يمتنع معناه أن ما يصدق
 عليه فى الذهن أنه شريك البارى يصدق عليه فيه أنه متمتع الوجود فى الخارج وأورد على التعريف المذكور
 أنه غير مانع لدخول الاحوال والسواب فيه فان كلاً لا يصدق العقل بوجوده لان الاولى غير موجودة بل ثابتة
 فقط والثانية معدومة لا موجودة ولا ثابتة وانراد السواب الصادقة نحو ليس بحسم بخلاف ليس بعالم فانها
 من المستحيل قطعاً وأجيب بأمور منها أن هذا تعريف بالاعم وقد أجاز المتقدمون من الماسعة ومنها ان
 ما واقعة على ممتنع فتخرج الاحوال والسواب من أول الامر ومنها هو أحسنها أن المراد بالوجود الثبوت
 والتحقق فى نفس الامر فخرجت الاحوال والسواب لانها موجودة أى متحققة فى نفس الامر أى فى
 نفسها بقطع النظر عن اعتبار المعبر وفرض الفارض وان لم تكن موجودة فى الخارج أى خارج الاعيان
 والافهى موجودة فى خارج الازهان وبيان ذلك أن هذا الشئ امام وجود فى الذهن أى ثابت ومتحقق فيه واما
 موجود فى نفس الامر واما موجود فى الخارج أى خارج الاعيان بحيث تمكن رؤيته لو أزيل الحجاب
 والنسبة بين الأولين العموم والخصوص الوجهى يجتمعان فى ذات المولى وصفاته الوجودية وفى ذاتنا
 وصفاتنا كذلك فانها من حيث استحضارها فى الذهن يقال لها موجودة أى ثابتة فيه ومن حيث وجودها
 فى نفسها يقال لها ثابتة فى نفس الامر أى فى نفسها بقطع النظر عن اعتبار معتبر وفرص فارض وينفرد
 الاول فى المستحيلات الثابتة فى أذهان معتقديها كنبوة مسيعة والولد والى صاحبة له تعالى فان لها ثبوتاً فى
 أذهان من ذكر وينفرد الثانى فى الاشياء الموجودة تحت الارضين أو فوق السموات التى لم تخطر بذهن
 أحد فاهام موجودة فى نفس الامر أى فى نفسها لافى الذهن لعدم خطورها فيه والنسبة بين الاول والاخير
 كذلك يجتمعان فى الذوات والصفات الوجودية السابقة وينفرد الاول فى المستحيلات السابقة أيضاً والثانى
 فيما تحت الارضين مثلاً فاهام موجودة فى خارج الاعيان لا مكان رؤيتها لو أزيل المانع والنسبة بين الاخيرين
 العموم والخصوص المطلق اذ كل موجود فى الخارج موجود فى نفس الامر دون العكس فيجتمعان فى
 الذوات والصفات الوجودية السابقة وينفرد الثانى فى الاحوال وصفات السواب فاهام موجودة فى نفس الامر
 أى ثابتة ومتحققة فى نفسها بقطع النظر عن اعتبار معتبر وفرص فارض لان نفس الامر يطلق على ذات الشئ
 فيكون فى قولهم هذا الشئ موجود فى نفس الامر اظهار فى مقام الاضمار والاصل موجود فى نفسه بقطع
 النظر عما سواه ويطلق أيضاً على علم الله تعالى أو اللوح المحفوظ وقد علم مما مر أن اوجود الخارجى كما يطلق
 على الوجود فى خارج الاعيان كذلك يطلق على الوجود فى خارج الازهان وسواء الوجود فى نفس الامر وهذا

• والمستحيل ما لا يتصور
 فى العقل وجوده

تنصف به الاحوال والسلوب فقول المعترض ان كلا منهما لا يصدق العقل بوجوده ان اراد به الوجود خارج الاعيان فسلم لكنه ليس بمراد وان اراد الوجود خارج الاذهان فممنوع لان العقل يصدق بوجودهما كذلك (قوله اما ضرورة) منصوب إما على الحال من ما أو من عدم التصو والمفهوم من لا يتصور أى حال كون ذلك ضروريا أو ذا ضرورة أو على نزع الخافض أى بالضرورة على ما مر وقوله كنعى الجرم مثال لما لا يتصور الخ لالعدم التصور فلا حاجة الى أن يقدر في العبارة كعدم تصور نعوى الجرم الخ * واعلم أن في الحركة والسكون ثلاثة أقوال * الاول أن الحركة كونان متواليان في مكانين أى حصولان واستقراران فيهما والسكون كونان متواليان في مكان واحد أى حصولان واستقراران فيه فكل منهما مركب لانه عبارة عن مجموع الحصولين وحينئذ فيكون بينهما منع جمع لجواز الخلق عنهما اذا الجرم في أول حدوثه أى في أول أزمنة وجوده ليس بمتحرك ولا ساكن فكيف يكون التعرى عنهما مستحيلا وأجيب بان المراد الجرم المتقرر في الخارج أى الذى ثبت له حصول فيه ولا شك أنه لا يعرى عنهما * القول الثانى أن الحركة هى الحصول الاول في الحيز الثانى أى في المكان الثانى والسكون الحصول الثانى في الحيز الاول وكذا الحصول الثانى في الحيز الثانى من باب أولى فكل منهما بسيط و بينهما منع جمع أيضا لجواز الخلق عنهما اذا الحصول الاول في الحيز الاول لا يقال له حركة ولا سكون فقد خلا الجرم عنهما حينئذ وأجيب بما مر * القول الثالث وهو قول الاشعري أن الحصول الاول في الحيز الاول سكون وكذا الحصول الثانى مثلا من باب أولى وأما الحصول الاول في الحيز الثانى فهو حركة وسكون باعتبارين فباعتبار الانتقال اليه حركة وباعتبار الاستقرار فيه سكون فالجرم اذا كان في مكان فالسكون الاول فيه سكون فان تحرك الى مكان آخر فأول كون في المكان الثانى سكون فيه وحركة اليه باعتبارين كما مر وعلى هذا فلا إشكال لان الجرم لا يتخلو عنهما كما أنهما لا يجتمعان فيه والتقابل بينهما حينئذ تقابل الاختصاص والاعم لان كل متحرك ساكن وليس كل ساكن متحرك بخلافه على الاولين فإنه تقابل التباين لعدم اجتماعهما كما مر (قوله الابد النظر) أى فى دليل الوحدة القطعية لمن لا يكتفى بالابه أو الاقناعى لمن يكتفى به فالاول كقولك لو اجتمع الهان لحصل بينهما تمناع بان يريد أحدهما وجود زيد مثلا والآخر عدمه فلا يتخلو إما أن يوجد أولا الى آخر ماسيأتى والثانى كقولك لو اجتمع الهان لحصل الفساد لانه اذا اجتمع ريسان فى مركب فسدت (قوله والجائز ما يصح الخ) ما واقعة على معلوم أو مفهوم أو شئ لكن بمعناه اللغوى لا الاصطلاحى الذى هو الموجود لاقتضاء ذلك أن المعدوم لا يتصف بالجواز وليس كذلك وهى بمنزلة الجنس وقوله فى العقل أى عند العقل أو بالعقل متعلق بيصح وهو بمنزلة الفصل خرج به المستحيل والواجب فان الاول لا يصح وجود أفرادة والثانى لا يصح عدم أفرادة بل هى واجبة الوجود ولو حذف ذلك لكان أولى لان هذا الامر ثابت للجائز وجد عقل عاقل أولم يوجد كما مر وقوله وجوده أى وجود أفرادة فالضمير عائد على ما باعتبار الماصدق لا المفهوم كما مر واعتراض بان الامور الاعتبارية كالاحياء والامانة والخلق والرزق جائز مع أنها ليست موجودة لانها عبارة عن تعلق القدرة بالحياة أو الموت أو الخلق أو الرزق والتعلق المذكور أمر اعتبارى لا يتصف بالوجود فيه ككون التعريف غير جامع لخروج الامور الاعتبارية منه وكذا الاحوال والسلوب الحادثة وأجيب بان المراد بالوجود الثبوت والتحقيق فى نفس الامر أعم من أن يصاحبه وجود خارجى أو لا فيشمل ما ذكر وانما قال يصح ولم يقل على قياس ما مر ما يتصور فى العقل وجوده وعدمه اما للتفتن أو للاشارة الى أن المراد مجرد مكان وجوده وعدمه فى العقل وان لم يوجد فاقه بالفعل بان لم يدرك ذلك ولم يخطر له بل وان لم يوجد هو بالكلية كما مر ولو عبر بالتصور لكان المتبادر منه أن المراد تصور الوجود والعدم بالفعل أى خطورهما بالفعل فى العقل مع أن ذلك ليس بلازم فلذا عدل الى التعبير بالصحة لانها لغة زوال المرض والبراءة من كل عيب وعدم القطع فيقال هذا

اما ضرورة كنعى الجرم عن الحركة والسكون واما نظرا كالشريك لله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فان استحالة الشريك لله تعالى لا تدرك الابد النظر والجائز ما يصح فى العقل وجوده وعدمه إما ضرورة

جلد صحيح أى غير مقطوع وهو المناسب هنا فاللهى الجائز ما لا يقطع بوجوده ولا عدمه * فان قلت استعمال الواو في تعريف الجائز من باب استعمال المشترك بدون قرينة تبين المراد من معانيه وذلك أنها تكون للمعية والتعاقب أى عطف لاحق على سابق فلا يدري هل المراد الوجود السابق والعدم اللاحق أو بالعكس أو هما على المعية أو كونها بمعنى أو لا يصح لاختلال التعريف لشموله الواجب والمستحيل وأجاب السكتاني بأن القرينة علمية وهى أن العقل باق المعية لاستحالة اجتماع النقيضين أى صحة العدم والوجود معا فالمراد الوجود بدل العدم أو العدم بدل الوجود سواء كان الوجود سابقا والعدم لاحقا أو بالعكس قال شيخنا محمد الصغير والمعية المقتضية للاستحالة المترتب عليه اجتماع النقيضين أو الضدين انما هى معية الوقوع بالفعل أما معية الصلاحية فلا يصح ارادتها في تعريف الجائز (قوله كحركة الجرم أو سكونه) يعنى أحدهما بعينه أما أحدهما لا بينه فهو واجب (قوله كتعذيب المطيع) أى الذى لم يعص الله تعالى قط طرفة عين ولو معصوما كنبى وملك فان ذلك التعذيب جائز نظرى لتوقفه على دليل وهو أن الله تعالى مالك للعبد والمالك يفعل فى ملكه ما شاء والكلام فى مجرد الجواز العقلى لا الوقوعى فلا ينافى أن ذلك ممتنع شرعا والالزام الخلف فى خبره تعالى لانه ورد فى القرآن والسنة ما يدل على القطع بعدم وقوعه بمقتضى وعده العكريم (قوله واثابة العاصي) أى ولو كان كافرا لما مر من أن الكلام فى مجرد الجواز العقلى فالعاصي المؤمن اثنائه جائز عقلا وشرعا والسكافر اثنائه جائز عقلا ممتنع شرعا ولهذا قالوا ان الله لا يغفر أن يشرك به بأجماع المسلمين من أهل السنة والمعتزلة ثم اختلفوا فقل أهل السنة انه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع قال شيخ الاسلام زكريا وهذا هو الصحيح الذى يجب اعتقاده وقالت المعتزلة يمتنع عقلا لان قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن وهو مبني على أصلهم الفاسد من التحسين والتقييح العقليين والمراد باثابة العاصي تنعيمه لا الجراء الواقع فى مقابلة شئ (قوله ومعنى التصور الادراك) هذا تفسير بالاعم لشمول الادراك التصور والتصديق فكان الاولى أن يقول ومعنى التصور فى المقام التصديق (قوله وانما بدأ الخ) جواب عما يقال ان المقصود من هذا التأليف معرفة ما يجب له تعالى وما يستحيل وما يجوز والمصنف ترك البداء بهذا المقصود وابتدأ بغيره وهو تقسيم الحكم العقلى وتعرف كل قسم مع انه غير مقصود * وحاصل الجواب انه لما توقف المقصود على معرفة هذه الاقسام ناسب البداء بالتقسيم وتعرف كل قسم وانما توقف المقصود على معرفتها لان صاحب علم الكلام تارة يثبتها وتارة ينفيها كقوله يجب له عشر وون صفة ويستحيل عليه ضدها ويجوز فى حقه فعل كل ممكن أو تركه ولا يجب عليه فعل الصلاح والاصليح ولا يستحيل عليه عقاب المطيع ولا يجوز أن يقع فى ملكه ما لا يريد فن لم يعرف حقاقتها لم يعرف ما أثبتته وما نفاها لان الحكم على الشئ أو به فرع عن تصور فاقسام الحكم العقلى استمداد هذا العلم من حيث تصورها لا من حيث اثباتها أو نفيها لان ذلك فائدة هذا العلم ومعرفة استمداد العلم قبل الشرع فيه مما يتوقف عليه الشرع على كمال البصيرة كتصوره برسمه والتصديق بموضوعة أى بأن موضوعه كذا وأما أصل الشرع فانه يتوقف على تصور به وجه ما والتصديق بأن له فائدة ما فهذه الجمل المذكورة المستمدة على بيان أقسام الحكم العقلى من قبيل مقدمة الكتاب اذ هى عبارة عن ألفاظ قدمت أمام المقصود لارتباطها بها وانتفاع بها فيه بخلاف مقدمة العلم فانها عبارة عن التعريف والموضوع والغاية فهى معان مخصوصة وهى هذه الامور الثلاثة ومقدمة الكتاب كما مر ألفاظ فيكدر بينهما التباين السكلى هذا اذا نظر اليهما من حيث ذاتهما فان نظر الملول مقدمة الكتاب مع مقدمة العلم أولاد مقدمة العلم مع مقدمة الكتاب كان بينهما العموم وانصوص المطلق لان مقدمة الكتاب كما علمت ألفاظ قدمت أمام المقصود سواء كانت دالة على بيان التعريف والموضوع والغاية أو لا فيجتمعان فيما اذا دلت على هذه الثلاثة مع تقدمها أمام المقصود وتنفرد مقدمة الكتاب فيما لو دلت على غيرها كأن

كحركة الجرم أو سكونه
واما نظرا كتعذيب
المطيع واثابة العاصي
ومعنى التصور الادراك
أى ما لا يدرك وانما بدأ

يقول حيث أقول كذا أو أشير إلى كذا هذا هو المشهور وقال بعضهم بينهما العموم والخصوص الوجهى يجتمعان فيما يتوقف عليه الشرع اذ اذكر أمام المقصود وتنفرد مقدمة العلم فيما يتوقف عليه الشرع اذ اذكر في الآخر وتنفرد مقدمة الكتاب فيما لا يتوقف عليه الشرع اذ اذكر أمام المقصود اه وفي توقف الشرع على ما يذكر آخرنا نظر الا أن يقال على بعد ان شأنه أن يتوقف عليه الشرع وان لم يتوقف عليه حيفئذ (قوله بتقسيم الحكم العقلي) اعترض بأن تعليله المذكور يقتضى أن توقف المقصود انما هو على معرفة الاقسام الثلاثة لا على تقسيمها فلو قال وانما بدأ بتعريف أقسام الحكم العقلي الخ لكان أولى * فان قلت التقسيم فرع عن التصور * قلت نعم لكن بالنسبة للتقسيم فانه لا يقسم شيئا الا اذا انصوره أما بالنسبة للناظر فلاذ هو انما يعرف الاقسام بالتعريف فالاولى الجواب بان في عبارته حذفوا التقدير وانما بدأ بتقسيم الحكم العقلي موطن لتعاريف الاقسام الخ (قوله أولا) متعلق يبدأ أو بتقسيم أى وانما بدأ في الاول أو بدأ بالتقسيم في الاول ولا حاجة لها للاستغناء عنها يبدأ فكان الاول اسقاطها (قوله لان المكلف مطلوب) ضمنه معنى ملزوم فعداه بالباء أو مطلوب بمعنى مطالب كما في بعض النسخ أى مطالب بذلك فاذا تركه كان عاصيا قلنا المقلد مؤمن أو كافرا أن قلنا انه كافر (قوله بمعرفة) أى بالتصديق بما يجب في حق الله تعالى من القدرة والارادة ونحوهما أو ثبت ذلك لله تعالى وقوله وما يجوز أى وبالتصديق بالذى يجوز كبعثة الرسل أو ثبوتها وقوله وما يستحيل أى وبالتصديق بما يستحيل كالشريك أو ثبوته وظاهره أن الانسان يصدق بالشريك والولد مثلا وليس كذلك فيقدر مضاف أى ونفى ما يستحيل أو المراد المستحيل من حيث نفيه وقوله ولا يحكم على شئ أى كالقدرة أو ثبوتها بانه واجب أو البعثة باسما جائزة أو الشريك بانه مستحيل حتى يعرف حقيقة الواجب والجائز والمستحيل أى يتصورها لان الحكم على الشئ أو به فرع عن تصوره كما مر وما نحن فيه من الثانى فالمعرفة الاولى مراد بها التصديق والثانية مراد بها التصور لانها تطلق عليهما وقد علم من هذا التقرير أن في عبارته تنافيا لان قوله لان المكلف مطلوب الخ معناه انه يصدق بالقدرة مثلا لله تعالى ونفى الشريك والبعثة للرسل أى ثبوت ذلك فالمحمول قادر ولا شريك له وباعث للرسل لانه أضاف المعرفة لما يجب وما يستحيل وما يجوز والذى يجب هو القدرة الخ وقوله ولا يحكم على شئ الخ أى بحيث يقول قدرة الله تعالى واجبة وبعثة الرسل جائزة والشريك مستحيل فالمحمول واجب وجائز ومستحيل فعبارته ليست على سنان واحد لان أولها يقتضى ان متعلق المعرفة القدرة نفسها مثلا فيكون المحمول قادرا وآخرها يقتضى ان متعلقها وجوبها فيكون المحمول واجبا وهكذا والمناسب لكلام المصنف آخرها (قوله واعلم ان معرفة أقسام الحكم العقلي) أى الواجب والجائز والمستحيل ومعلوم أن هذه اقسام لمتعلق الحكم لا للحكم اذ أقسامه الوجوب والجواز والاستحالة ففي عبارته تسامح * واعلم أن الواجب له مفهوم وما صدقات أى أفراد بعضها ضرورى وبعضها نظرى وكذا المستحيل والجائز ففهوم الواجب مالا يتصور في العقل عدمه وما صدقة الضرورى كالتحيز للجرم والنظرى كشبوت القدرة لله تعالى ومفهوم المستحيل مالا يتصور في العقل وجوده وما صدقة الضرورى كاجتماع النقيضين فان استحالة ضرورية والنظرى كالشريك لله تعالى ومفهوم الجائز ما يصح في العقل وجوده وعدمه وما صدقة الضرورى كالاكل والشرب وثبوت الحرارة للنار والنظرى كاثابة العاصي فالمراد بمعرفة أقسام الحكم العقلي تصور معنى الواجب والمستحيل والجائز من حيث مفهومها أى تصور مفاهيمها المتقدمة والمعرفة هي نفس العقل عند امام الحرمين ولازمة له عند غيره فن لم يعرفها عند الاول فليس بعقل بل

بتقسيم الحكم العقلي
أولا لان المكلف
مطلوب بمعرفة ما يجب
في حق الله تعالى وما
يجوز وما يستحيل ولا
يحكم على شئ بانه
واجب أو جائز أو
مستحيل حتى يعرف
حقيقة ذلك (واعلم)
أن معرفة أقسام الحكم
العقلي ثلاثة

مجنون لا تجرى عليه الاحكام ولا يقال يلزم عليه أن جميع الناس مجانين لعدم معرفتهم ماذا كرلانا نمنع ذلك
اذ كل أحد يعلم ان هناك شيئا لا يقبل العدم وشيئا لا يقبل الوجود وشيئا يقبلهما وان لم يعرف التعبير عن ذلك
بالواجب والمستحيل والجائز فالمراد بمعرفة الاقسام تصور مفاهيمها الثلاثة وان لم يعرف أسماءها المذكورة
هكذا قال بعضهم واختاره شيخنا الصغير ووجه ما مر من ان معرفة هذه الاقسام استمداد هذا العلم
لان المتكلم تارة يثبتها وتارة ينفيها واثبت الشئ أو نفيه فرع عن تصوّره وأيضا فالمسكف مطلوب بمعرفة
ما يجب وما يستحيل وما يجوز في حق الله تعالى ورسوله ومعرفة ذلك تتوقف على تصور معاني هذه الاقسام وقال
بعضهم المراد بالمعرفة التصديق ببعض ما صدقاتها وذلك البعض هو الضروري منها أي بعض الضرورات
كالتصديق بأن الواحد نصف الاثنين وبأن النار حارة وبأن النقيضين لا يجتمعان فان الاول واجب
والثاني جائز والثالث أعني اجتماع النقيضين مستحيل وكلها ضرورية فالتصديق بذلك عقل عند امام
الحرمين ولازم له عند غيره فمن لم يعرف ذلك فهو مجنون عند الاول وهو ظاهر اذ لا شك في جنون من لم
يعرف ان النار حارة مثلا ويستفاد من كلام اللقاني في شرح الجوهرية ترجيح هذا أعني كون المراد بالمعرفة
التصديق حيث قال قال القاضي من أهل السنة أي وتبعه امام الحرمين العقل بعض العلوم الضرورية
لانه لا يخلو اما أن يكون جوهرًا أو عرضًا لا جائز أن يكون جوهرًا اذ الجواهر متماثلة فلو كان بعض الجواهر
عقلًا لكان كل جوهر عقلًا لان ما ثبت لاحد المثلين يثبت للآخر وأيضا لو كان جوهرًا لما ثبت به للعقل
حكم لان الاحكام انما ثبت للجواهر لا بها فتعين أن يكون عرضًا لكن لا يجوز أن يكون عبارة عن
مجموع الاعراض فاذا هو بعض الاعراض وحينئذ فاما أن يكون من العلوم أو من غيرها لا جائز أن يكون
من غير العلوم والاصح أن يتصف بالعقل من لم يعلم فكيف وما من شئ من أجناس الاعراض الا ويمكن
تقدير العقل مع عدمه ماعدا العلوم وما يصححها كالحياة واذا كان من العلوم فلا جائز أن يكون كل
العلوم لاتصاف الانسان بالعقل مع تعريته عن معظمها واذا كان بعض العلوم فاما أن يكون ضروريًا أو
نظريًا لا جائز أن يكون نظريًا اذ العقل شرط في العلم النظري فلو كان العقل نظريًا بالزم الدور وأيضا قد يتصف
بالعقل من لم ينظر ولم يستدل أصلا وأيضا فالنظري قد أخطأ فيه كثير من العقلاء فتعين أن يكون ضروريًا
وحينئذ فلا يمكن أن يكون مجموع العلوم الضرورية فان العلم بالمحسوسات من جللتها وقد يتصف بالعقل من
لم يدرك شيئا منها كالأعمى وأيضا فأكثر العقلاء لا يعلم كل الضرورات لتوقفها على شئ كحدث أو تجربة
بل لا ينظر بباله أصلا فتعين أنه بعض العلوم الضرورية وهي الضرورات المتدواللة بين العامة كالعلم
بأن النفي والاثبات لا يجتمعان وان الصنعة لا بد لها من صانع وان النقيضين لا يرتفعان والضدين
لا يجتمعان وان الجسم قد يكون متحركا وقد يكون ساكنا وان الوجود لا يخرج عن كونه قديما
أو حادثا ونحو ذلك من كل علم ضروري يتمتع خالوا الموصوف بالعقل عنه ولا يشاركه فيه من ليس بعقل انتهى
بإيضاح وزيادة (قوله وتكريرها) مبتدأ وتأنيس خبر أي ذو تأنيس أو مؤنس أو مبتدأ خبره محذوف
أي فيه والجملة خبر عن تكريرها وقوله للقلب متعلق بتأنيس والمراد بالقلب العقل وكذا الفكر الآتي لكن
تسمية العقل فكرا من باب تسمية السبب باسم المسبب وقوله بأمثلتها متعلق بتكريرها على انه حال منه أي
تكريرها ملتبسًا بأمثلتها أي جزئياتها المنطبقة لتلك الاقسام عليها وهي ستة حاصلة من ضرب الثلاثة في
الضروري والنظري والمراد بتكريرها احضارها في الذهن واخطارها بالبال مرة بعد أخرى بأن نستحضر
في ذهنك أن الواجب لا يتصور في العقل عدمه وتطبيقه على مثاله النظري كالقدم والقدرة لله تعالى
والضروري كالتحيز للجرم وهكذا لا مجرد تلاوة ألفاظها الدالة عليها باللسان من غير استحضار لمعانيها
ويحتمل أن قوله بأمثلتها متعلق بمعرفة وما بينهما اعتراض بين المتعلق والمتعلق به أي ان معرفة تلك الاقسام

وتكريرها تأنيس
للقلب بأمثلتها حتى
لا يحتاج الفكر في
استحضار معانيها الى كافة

الثلاثة ملتبسة بأمثلتها بأن يلاحظها منطبقاً على تلك الأمثلة مما هو ضروري الخ وحتى يصح أن تكون للتعليل والفعل بعدها منصوب بأن مضرة وهو علة للتكرير أو للتأنيس والمعنى على الأول أن تكريرها ملتبسة بأمثلتها مع ملاحظة انطباق مفهوم تلك الأقسام على تلك الأمثلة لأجل عدم حاجة الفكر في استحضار معانيها إلى كلفة وعلى الثاني أنما قلنا أن فيه تأنيساً للقلب لأجل أن لا يحتاج فهو علة للحكم بأن فيه تأنيساً وان شئت جعلته علة لحصول التأنيس أي انما حصل التأنيس لأجل الخ أي أن فائدة حصوله ما ذكر ويصح أن تكون للغاية أي وتكريرها من أول الأمر إلى أن يصير لا يحتاج الفكر في استحضار معانيها إلى كلفة فيه من تأنيس الخ أو يأنس القلب بذلك إلى أن يصير لا يحتاج الخ وقوله مما هو ضروري خبران وجلة وتكريرها الخ حالية أو معترضة بين اسمان وخبرها وأصل التركيب اعلم أن معرفته هذه الأقسام كائنة من بعض ما هو ضروري على كل عاقل الخ وتكريرها بأمثلتها حتى لا يحتاج الفكر الخ تأنيس للقلب وأفاد بهذا الاعتراض أن تكريرها أي ملاحظتها مرة أخرى فيه تأنيس للقلب ولوحذفه لم يستفد من ذلك ويحتمل أن يقرر الكلام على وجه آخر بأن يكون قوله بأمثلتها متعلقاً بمعرفة كما مر وقوله وتكريرها معطوف على معرفة والضمير للامثلة لأنها وإن تأخرت لفظاً فهي مقدمة مرتبة لتعلقها بمعرفة كما علمت أن معرفة تلك الأقسام مع ملاحظة أمثلتها أي جزئياتها ومع تكريرها وقوله تأنيس خبران أو مبتدأ محذوف خبره أي فيه تأنيس للقلب بأمثلتها والجملة خبران وحذف متعلقه يعني بأمثلتها دلالة متعلق المعرفة عليه وإن شئت قلت حذف متعلق المعرفة بدلالة متعلق تأنيس عليه أن جعل بأمثلتها متعلقاً بتأنيس وحتى على حالها من كونها تعليلية أو غائية وقوله مما هو ضروري متعلق بمعرفة أو خبر ثان لأن الوجه الأول أولى (قوله) مما هو ضروري على كل عاقل الخ) اعلم أنه إن عدى هذا اللفظ بعلى فعناه الوجوب أو باللام فعناه عدم الانفكاك والالزام ومقتضى ما ذكرناه سابقاً وما سيأتي في الاضراب من أن معرفة هذه الأقسام أي تصورها أو التصديق ببعض جزئيات الضرورى منها نفس العقل أو لازمة له أن المراد المعنى الثاني وهو أن هذه المعرفة ضرورية أي لازمة لكل عاقل فتعبيره بعلى ليس في محله لايهامه أن المراد المعنى الأول مع أنه غير مناسب لما ذكر لا يقال أن على في كلامه بمعنى اللام لأننا نقول أن ذلك لا يخلصه من الاشكال لأن قوله يريد الفوز الخ وقوله وتكريرها تأنيس للقلب الخ يقتضى أن هذا أمر يمكن وأن هذه المعرفة ليست من الضرورات اللازمة لكل عاقل بل تنفك عنه فينبغي لمن يريد الفوز أن يحصلها ويكرر تلك الأقسام ليأنس بذلك قلبه الخ وحينئذ فكان الأولى أن يعبر باللام ويحذف قوله يريد الفوز وقوله وتكريرها تأنيس الخ حتى يخلص من الاشكال * والحاصل أنه إن أريد المعنى الثاني وجعلت على بمعنى اللام صح الاضراب المذكور وبطل قوله يريد الفوز الخ وقوله وتكريرها تأنيس للقلب الخ لأنه يفيد الانفكاك وإن أريد المعنى الأول صح قوله المذكور وبطل الاضراب ويمكن أن يجاب بأن التركيز في ذهن كل عاقل تصورها هذه المفاهيم في حد ذاتها لا من حيث كونها مفاهيم لهذه الالفاظ أي مسميات لها فكل عاقل يدرك أن هناك شيئاً لا يمكن عدمه وشياً لا يمكن وجوده وشياً يمكن وجوده وعدمه وإن لم يعرف افعالها مفاهيم الواجب والمستحيل والجائز والذي حث عليه المصنف بقوله مما هو ضروري على كل عاقل يريد الفوز وقوله وتكريرها تأنيس الخ تصورها المفاهيم من حيث كونها مفاهيم لهذه الالفاظ بأن يعرف أن الشيء الذي لا يمكن عدمه يسمى واجباً وهكذا ولا شك أن ذلك ليس ثباتاً لكل عاقل وقوله بعد بل قال امام الحرمين أنها نفس العقل المراد المعرفة لا من هذه الحيثية أي حيث كونها مفاهيم لهذه الالفاظ بل من حيث كونها مطلق مفاهيم وقد علمت أن تصورها مطلق المفاهيم لازم لكل عاقل فهو نفس العقل عند امام الحرمين ولازم له عند غيره وهذا الجواب ظاهر إذا أريد بالمعرفة التصور لا التصديق (قوله بل قال امام الحرمين) اضراب عما قبله فان قوله مما هو ضروري

عما هو ضروري على
كل عاقل يريد الفوز
بمعرفة الله تعالى ورسوله
عليهم الصلاة والسلام
بل قال امام الحرمين
وجاغة أن معرفة هذه
الاقسام الثلاثة هي
نفس العقل فن لم
يعرفها

على كل عاقل يفهم منه أن تلك المعرفة ليست نفس العقل فأعرض عن ذلك ونقل عن امام الحرمين وجاعة انها هو وامام الحرمين اسمه عبد الملك بن عبد الله الجويني ولقب بذلك لانه انحصر افتاء الحرم المكي والمدني فيه مات سنة ثمان وسبعين وأربع مائة (قوله بمعانيها) كان الاولى حذفه لان المراد بمعرفة الاقسام الثلاثة معرفة معانيها لا ألفاظها لما مر أن المراد بها اما التصديق ببعض الضرورات أو تصور المفاهيم لا من حيث كونها مفاهيم لهذه الالفاظ وتلك الضرورات والمفاهيم معان لا لالفاظ (قوله فليس بعاقل) أى بل هو مجنون لما مر من أن العقل عنده ما تصور المفاهيم السابقة أو التصديق ببعض الضرورات فمن لم يكن عنده ذلك فليس بعاقل ولكن هذا القول مردود لان السمنية ينكرون ما عدا المحسوسات ضرورية كانت أو نظرية والسوفسطائية ينكرون جميع العلوم ضرورية ونظريها محسوسها وغير محسوسها وهم من العقلاء بدليل تعرض الائمة لبدعتهم والتحليل في مناظرتهم فالحق ان العقل نور روحاني تدرك به النفس العلوم الضرورية والنظرية ومقره القلب وله شعاع متصل بالدماغ (قوله ويجب) الواو للاستئناف لا للعطف لان جملة اعلم الخ انشائية وهذه خبرية ولا تعطف احدهما على الاخرى لما بينهما من كمال الانقطاع والعاطف يقتضى الاتصال ولا يكون ذلك الا في المتناسبتين خبرا أو انشاء وعبر بالمضارع دون الماضي وان كان الحكم قد مضى لان المضارع يدل على الاستمرار التجدد أى المتجدد في المستقبل وقتا بعد وقت على سبيل الدوام والاستمرار أى عدم الانقطاع وذلك مناسب للقام لان الوجوب المذكور مستمر في المستقبل لا ينقطع أصلا بل يتجدد بتجدد المكلفين فاذا بلغ زيدا عقلا تعلق به أو عمر وتعلق به وهكذا فتجدده بتجدد المكلفين اقتضى استمراره وعدم انقطاعه ودلالة المضارع على ذلك بالقرينة ككونه مناسبا للمقام لا بالوضع لانه موضوع لمجرد الحدوث في المستقبل ولومرة واحدة (قوله على كل مكلف) أى على كل فرد فرد من أفراد المكلفين وانما عبر بلفظ كل الدالة على الاستغراق للإشارة الى ان المطالب المعرفة ولو بالدليل الجلي لا التفصيلي لانه يستحيل عادة أن يقدر عليه كل أحد (قوله شرعا) منصوب اما على نزع الخافض وان كان غير مقيس أى بسبب الشرع والمراد بالشرع على هذا بعثة الرسل لا الاحكام الشرعية المعبر عنها بقولهم وضع الهى الخ لانه يصير المعنى حينئذو يجب بالاحكام ومعلوم ان من جملة الاحكام الوجوب المذكور فيلزم وجوب الشيء بنفسه وهو باطل واما على المفهولية المطلقة فيكون صفة لموصوف محذوف أى وجوب شرعا أى شرعيا أى مأخوذا من الشرع أو نائباً بمناصب مصدر محذوف أى وجوب شرع لحذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه فاتصبا بتصابه واما على التمييز أى من جهة الشرع لا من جهة العقل وهو تمييز نسبة وان لم يكن محولا عن شيء لان ذلك ليس بشرط كما قاله ابن هشام نحو امتلاء الخوض ماء فان ماء تمييز وليس في الاصل فاعلا ولا مفعولا ولا غيرهما وإما على الحال وصاحبها الوجوب المفهوم من يجب أى حالة كون الوجوب شرعا أى شرعيا أى مأخوذا من الشرع والمراد بالشرع على هذه الالوجه الثلاثة الشارع وهو الله تعالى حقيقة أو النبي عليه الصلاة والسلام مجازا وانما قيد بهذا القيد للرد على المعتزلة في تحكيمهم العقل والافكل الاحكام لا تؤخذ الا من الشرع لا خصوص الواجب المذكور فهو قيد غير ضرورى وليس مضرا لما علمت من فائدته (قوله أن يعرف الخ) اعلم ان الايمان يطلق على المعرفة أى الجزم المطابق الخ وعلى حديث النفس التابع للمعرفة وحديثها هو الاذعان أى قولها بعد المعرفة آمنت وصدقت فهو من قبيل الكلام النفسى لا من قبيل العلوم والمعارف وهذا هو الصحيح لان الكفار الذين كانوا في عهده عليه الصلاة والسلام عندهم معرفة أى جزم بحقيقة ما جاء به ﷺ مع انهم ليسوا مؤمنين فجرد المعرفة غير كاف في الايمان فكيف يقتصر المصنف عليها الا أن يقال انه استعمل المعرفة في حقيقتها وهو الجزم المذكور ومجارها هو الاذعان ثم ان المعروف بما ذكره هو أصل الايمان ان قلنا ان المقلد كافر والايمان

بمعانيها فليس بعاقلا
(ص) ويجب على كل
مكلف شرعا أن يعرف
ما يجب

الكامل ان قلنا انه مؤمن وعليه فيعرف أصل الايمان بأنه حديث النفس التابع للاعتقاد الجازم وان لم يكن عن معرفة لان المعرفة لا تكون الاناشئة عن دليل بخلاف الاعتقاد الجازم وقوله ما يجب أى عقلا أو شرعا أى ماثبت وجوبه بالشرع أى بالدليل السمي فقط كالسمع والبصر والكلام ولوازمها أو بالعقل أى الدليل العقلي سواء وجب بالدليل السمي أيضا أم لا كغير المذكورات من بقية الصفات وما من صيغ العموم أى جميع ما يجب لله تعالى لكن مانصت الادلة العقلية أو النقلية على عينه كالعشر بن صفة يجب علينا أن نعرفه بعينه وما لم تنص الادلة على عينه بل انما نصت على انه اتصف بكالات من غير تعيين يجب علينا أن نعرفه كذلك أى من غير تعيين فيجب علينا اعتقاده تعالى متصف بكالات لانهاية لها وان لم نعرف أعيانها وبين يجب ويجب في كلامه الجناس التام لاتفاقهما لفظا مع اختلافهما معنى لان الاول معناه يفرض والثاني معناه لا يتصور عدمه عقلا أو شرعا (قوله في حق مولانا) متعلق يجب أحوال من ما والحق يطلق على أمور منها القول والفعل ومنها الحقيقة أى الذات وهو المناسب هنا أى ما يجب لحقيقة مولانا أى لذاته ففي معنى اللام واطلاق الحقيقة عليه تعالى جائز قال في جمع الجوامع وشرحه حقيقته تعالى مخالفة لسائر الحقائق قال المحققون ليست معلومة الآن أى في الدنيا للناس وقال كثيرانها معلومة الآن لانهم مكلفون بالعلم بوحدانيته وهو متوقف على العالم بحقيقته وأجيب بمنع التوقف على العلم به بالحقيقة وانما يتوقف على العلم به بوجه وهو تعالى يعلم بصفاته كما أجاب به موسى عليه وعلى نبينا أفضل الصلاة والسلام فرعون السائل عنه تعالى كما قص علينا ذلك بقوله تعالى قال فرعون وما رب العالمين الخ واختلفوا أى المحققون هل يمكن علمها في الآخرة فقال بعضهم نعم لحصول الرؤية فيها كما سيأتى وبعضهم لا والرؤية لانفيد الحقيقة انتهى بحروفه (قوله وما يستحيل) أى شرعا أى بالدليل السمي فى أضداد السمع والبصر والكلام ولوازمها أو عقلا أى بالدليل العقلي وحده أو مع السمع فى بقية الاضداد وقوله وما يجوز أى عقلا أى بالدليل العقلي وحده لان ما يجوز دليله عقلي فقط كما سيأتى وحذف المصنف متعلق ما يستحيل وما يجوز أعنى فى حقه تعالى للعلم به مما قبله وليس ذلك من التنازع فى العمل لانه لا يجوز فى المعمول المتوسط عند الاكثرين (قوله) وكذا يجب عليه أن يعرف الخ) أتى باسم الإشارة مرتين فالاول اشارة الى أن هذا الوجوب أيضا بالشرع خلافا للمعتزلة والثاني اشارة الى أن المطلوب معرفته هنا هو الواجب والمستحيل والجائز كما فى الاول أى كما أنه تعالى يجب فى حقه واجبات ويستحيل فى حقه مستحيلات ويجوز فى حقه جائزات كذلك الرسل عليهم الصلاة والسلام وقد علمت أن الاقسام الثلاثة السابقة بعضها عقلي وبعضها سمي وكذا الاقسام اللاحقة منها ما هو عقلي وهو الصديق فيما يخبر به عن الله تعالى بناء على أن دلالة المعجزة على صدق الرسول عقلية وسيأتى الكلام فيه ان شاء الله تعالى ومنها ما هو سمي وهو غيره ومنها الصديق فيما يخبر به عن غيره تعالى كقيام زيد وأقحم لفظ مثل اشارة الى أن الواجب فى حق الرسل غيره فى حقه تعالى وكذا المستحيل والجائز ولواستقضاها توهم أنه عينه (قوله فى حق الرسل) لعله سكت عن الانبياء نظرا الى أن جميع الاحكام الآتية التى من جللتها التبليغ خاص بالرسول أو بناء على القول بالترادف بين الرسول والنبي (قوله يجب ويلزم ويفرض بمعنى واحد) أى فاذا رأيت بعضا غير يفرض أو يلزم فلا تعتقد التنافي وتعرض على المصنف بمخالفته له والباء للابسة والمعنى الواحد هو ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه (قوله والمكلف البالغ العاقل) أى الذى فيه أهلية النظر وقد بلغت الدعوة ولعله انما سكت عن الاول من هذين لانه يرى ان كل من بلغ عاقل فيه أهلية النظر لان الواجب هو الدليل الجلى كما سيذكره وعن الثانى امالان دعوته عليه الصلاة والسلام عمت جميع الاقطار ولم يخل أحد عن العلم بها فتكون زيادة ذلك كتحصيل الحاصل واما لانه جرى على قول من يقول أن الدعوة لا تشترط بعد أول رسول وهم المتأريدية فيكفى فى

فى حق مولانا عز وجل
وما يستحيل وما يجوز
وكذا يجب عليه ان
يعرف مثل ذلك فى حق
الرسل عليهم الصلاة
والسلام (ش) يجب
ويلزم ويفرض بمعنى
واحد والمكلف البالغ
العاقل والمكلف
ماخوذ من التكليف

التكليف بالعقائد عندهم بعثة أول رسول وهو آدم عليه الصلاة والسلام لان العقائد مجمع عليها بين الرسل فلا فترة فيها وانما تقع الفترة في عدم الاحكام الفرعية قال البقاعي في تفسير قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فن بلغته دعوة رسول سواء أرسل اليه أم لا وخالف أمره واستكبر عن اتباعه عذبه بما يستحقه وهذا أمر قد تحقق بإرسال آدم عليه الصلاة والسلام ومن بعده من الانبياء الكرام عليهم الصلاة والسلام في جميع الامم كما قال تعالى ولقد بعثنا في كل أمة رسولا وان من أمة الا خلا فيها نذير فان دعوتهم الى الله تعالى قد انتشرت وعمت الاقطار واشهرت وانظر الى قول قريش الذين لم يأتهم نبي بعد اسمعيل عليه السلام بهذا في الملة الآخرة فانه يفهم انهم سمعوه في الملة الاولى فن بلغته دعوة أحد منهم بوجه من الوجوه فقصر في البحث عنها فهو كافر مستحق للعذاب فلا تغتر بقول كثير من الناس بنجاة أهل الفترة مع اخبار النبي ﷺ ان آباءهم الذين مضوا في الجاهلية في النار وقال ابن عطية في قوله تعالى وان من أمة الا خلا فيها نذير معناه ان دعوة الله قد عمّت جميع الخلق وان كان فيهم من لم تبشره النذارة فهو ممن بلغته الدعوة لان آدم بعث الى بنيهم ثم لم تنقطع النذارة الى وقت محمد ﷺ والآية التي تضمنت أن قريش لم يأتهم نذير معناها نذير مباشر وما ذكره المتكلمون من عذر أصحاب الفترة ونحوهم فعلى سبيل الفرض أى بفرض أن صاحب الفترة آدم لم يصل اليه ان الله تعالى بعث رسولا ولادعا الى دين وهو قليل الوجود الا أن ينشأ في أطراف المواضع والمواضع المنقطعة عن العمران وليس مرادهم أنه توجد أمة لم تعلم ان في الارض دعوة الى عبادة الله تعالى انتهى ببعض تغيير ونقل عن الخليلي ما يقرب من كلام ابن عطية ونقل عن الشافعي أنه قال ولم يبق أحد لم تبلغه الدعوة هكذا نقله شيخنا العدوي عن شيخه الصغير والذي رجحه بعض مشايخنا الشافعية ان أهل الفترة ناجون وان غيروا وبتوا وعبدوا الاوثان لعذرهم ويعطيهم الله تعالى منازل من جنات الاختصاص لامن جنات الاعمال لعدم عملهم كالنجاذيب الذين لأعمال لهم وهم من لم تبلغهم دعوة النبي السابق ولم يرسل اليهم النبي اللاحق كمن بين موسى وعيسى من بنى اسرائيل ومن بين اسمعيل ومحمد ﷺ من العرب اذ لم يرسل اليهم نبي بعد اسمعيل الا نبينا عليه الصلاة والسلام فالعرب أهل فترة حتى في زمن أنبياء بنى اسرائيل لانهم لم يؤمروا بدعائهم الى الله تعالى ولم يرسل بعد اسمعيل رسول واسمعيل انتهت رسالته بموته كبقية الرسل لان ثبوت الرسالة بعد الموت من خصائص نبينا ﷺ وإخباره عليه الصلاة والسلام عن بعضهم كأمري القيس وحاتم الطائي ونحوهم بانهم في النار انما هو لمعنى يعلمه الله تعالى فيهم لالعبادتهم الاوثان فلا يدل على الحكم على جميعهم بانهم غير ناجين اذ لم يقع منه عليه الصلاة والسلام اخبار بان جميع من كان من أهل الفترة في السابق ثم اعلم ان التعريف المذكور خاص بالنوع الانساني دون الجن والملائكة اذ لا يظهر فيهم اللوغ بالمعنى الشرعي وأيضا فالجن مكلفون من أصل الخلقة ونبينا عليه الصلاة والسلام مرسل اليهم اجماعا ومثلهم آدم وحواء وأما الملائكة فهم مجبولون على المعرفة والطاعة فليسوا مكلفين على التحقيق اذ لا يكف الامن كان من جنس من تصور منه المخالفة وارسل نبينا عليه الصلاة والسلام لهم ارسال تشریف لا تكليف وقيل انهم مكلفون من أصل الخلقة كالجن ونبينا مرسل اليهم ارسال تكليف (قوله وهو الزام مافيه كلفة) يصدق بالواجب والحرام ويخرج المندوب والمكروه اذ لا إزام فيهما فليس مكلفا بهما على هذا التعريف بخلاف التعريف الآتي فانه يشملهما لان فيهما طلبا وأما المباح فهو خارج عن كل من التعريفين فليس مكلفا به الامن حيث وجوب اعتقاد اباحته وقوله من الاوامر والنواهي جمع أمر ونهي بمعنى الطلب والمراد بالمأمورات والمنهيات (قوله على قول) متعلق بقوله وهو الزام الخ أى ان معنى التكليف ما ذكر على قول وهو الراجح كما في جمع الجوامع وعليه فالصبي غير مكلف بخلافه على القول الثاني وهو قول القاضي أبي بكر الباقلاني فانه مكلف لانه مخاطب

وهو الزام مافيه كلفة
من الاوامر والنواهي
على قول أو طلب مافيه
كلفة على القول الآخر
وقوله شرعا

بالمندروبات هذا عند الامام مالك * أما عند الشافعي فليس مكلفا بشئ على كل من القولين بل المكلف وليه
 في مخاطب بأداء ما وجب في ماله كالزكاة وضمان المتلف كما يخاطب صاحب البهيمة بضمان ما أتلفته حيث فرط
 في حفظها التنزل فعلها حيث منزل فعله وصحة عبادته كصلاته وصيامه والثاب عليها ليس لانه مكلف بها وإنما
 المكلف بها وليه بأن يأمره بها بل ترغيبا في فعل العبادات ليعتادها فلا يتركها بعد بلوغه ان شاء الله تعالى ومثله
 المجنون في نحو الضمان (قوله احتراز الخ) أي بناء على أن شرعا متعلق فيجب لا بقوله مكلف وهما احتمالان
 في مثل هذه العبارة والاول منهما أولى لافادته في مذهب المعتزلة كما في الشارح لان النزاع بينهم وبين أهل
 السنة انما هو في الوجوب لا في التكليف (قوله ان معرفة الله وجبت بالعقل) ظاهره أن العقل هو الموجب
 عندهم وليس كذلك بل المراد أن العقل هو المدرك للوجوب والموجب هو الله عز وجل * والحاصل أن
 الموجب هو الله تعالى باتفاق منا ومنهم الا أنا نقول ادراك ذلك لا يتلقى الا من الشرع لان عقولنا لا تدرك
 الاحكام استقلا فلا حكم قبل الشرع ولا تكليف بشئ قبل مجيئه وهم يقولون يتلقى من العقل والشرع
 مؤكدا فحكموا العقل في الافعال قبل البعثة فما حكم به في شئ منها ضروري كالتنفس في الهواء أو اختياري
 بأن أدرك فيه مصلحة أو مفسدة أو انتفاءهما فامر حكمه ظاهر وهو أن الضروري مقطوع باباحته
 والاختياري ينقسم الى الاقسام الخمسة الحرام وغيره لانه ان اشتمل فعله على مفسدة فحرام كاظم أو تركه
 على مفسدة فواجب كالعدل أو فعله على مصلحة فندوب كالاحسان أو تركه على مصلحة فمكروه
 وان لم يشتمل على مصلحة ولا مفسدة فباح فان لم يحكم العقل في بعض منها بأن لم يدرك فيه شئ مما تقدم
 كأكل الفاكهة فالصحيح الوقف عن الخطر والاباحة وان كان في الواقع لا يتخلو عن واحد منهما لانه اما ممنوع
 منها فمحظور أو لافباح وهذا معنى قولهم ان العقل يحسن ويقبح أي يدرك حسن الحسن وقبح القبيح لان
 في الفعل مصلحة أو مفسدة يتبعها حسنة أو قبحه عند الله تعالى فيدرك العقل فيه ذلك اما بالضرورة كحسن
 الصدق النافع وقبح الكذب الضار أو بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ويجوز ان الشرع
 مؤكدا لذلك أو باستعانة الشرع فيما خفي على العقل كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من
 شوال فانهما متماثلان في أن كلا منهما من فلا يدرك العقل فيه مفسدة ولا مصلحة بل يتوقف على أمر
 الشارع باحدهما ونهيه عن الآخر فطرق ادراك العقل للحكم أي الحسن والقبح عندهم ثلاثة الضرورة
 والنظر واستعانة الشرع ونحن نوافقهم على الاخير لكن نقول العقل يدرك الحكم من حسن أو قبح بواسطة
 الشرع وان لم يدرك أن فيه مصلحة أو مفسدة وهم يقولون لا يدرك ذلك الا اذا أدرك فيه مصلحة
 أو مفسدة فالحسن عندنا ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع وان لم يعرف أن فيه مصلحة أو مفسدة
 عند الله تعالى ولا حكم قبله أصلا والحسن عندهم ما حسنه العقل والقبح ما قبحه العقل بسبب ادراك
 مصلحته أو مفسدته عند الله تعالى بمجيء الشرع مؤكدا وبما نقرر من أنه لا حكم قبل الشرع خلافا للمعتزلة
 يعلم رجحان ما تقدم من القول بنجاة أهل الفترة لان أفعالهم لا توصف بحل ولا بحرمة فلا يعاقبون عليها
 ولا يثابون وان عبدوا الاوثان وسواء في ذلك الاحكام الاصلية والفرعية كما هو ظاهر اطلاقهم وعبارة
 السحيمي بعد أن نقل ما تقدم من تقرير كلام المعتزلة * وقالت الاشاعرة لا تجب المعرفة والفروع الا بالشرع
 لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وحمل الرسول على العقل خلاف الظاهر لا يصار اليه الا بموجب
 وهو منتف هنا و يترتب على الخلاف أن من ميزو كان عاقلا ومضى عليه زمن يسع النظر في المخلوقات
 والاستدلال بها على أن لها خالقا ولم ينظروا مات يموت كافرا بخلاف في البار على قول المعتزلة والما تريدة سواء
 كان من أهل الفترة أو من هذه الامة وبنى عليه ملا على قارى كفر أبوي النبي ﷺ بناء على ما مر
 من أن المراد بالرسول العقل أو على ظاهره وقد تحقق بارسال آدم ومن بعده من الانبياء في جميع الامم وقالت

احتراز عن مذهب
 المعتزلة الذين يقولون
 ان معرفة الله وجبت
 بالعقل

الاشاعة من مات قبل البلوغ أو لم تبلغه الدعوة أو كان من أهل الفترة يموت ناجيا ويدخل الجنة وإن عبد الأصنام وغيره وبدل الرسول في الآية محمول على حقيقته ولا يكتفى بأول رسول وإنما يكتفى بكل رسول بالنسبة إلى أمت في حياته وأهل الفترة من بين موت الرسول وبثمة من يليه وأما الأحاديث الصحيحة التي وردت بتعذيب بعض أهل الفترة فأخبار آحاد لا تعارض القاطع أو قاصرة على من وردت فيهم لأمر يعلمه الله تعالى ورسوله أو مؤولة أو خرجت مخرج الزجر للحمل على الإسلام انتهى باختصار ومنه يعلم أن ما ذكره شيخنا تبعاً لظاهر الآيات السابقة مبني على مذهب المتأثر بديهة هذا وفي بعض العبارات ما يقتضي أن المعتزلة يقولون إن العقل موجب بنفسه وحينئذ فيكون كلام الشارح على ظاهره ولا يحتاج إلى تأويله بما مر (قوله وقوله أن يعرف) مبتدأ خبره محذوف تقديره معناه مأساً بينه لك ثم بينه بقوله حقيقة المعرفة الخ فهو على حذف فاء التفریع والجزم هو الاعتقاد أي الإدراك الجازم ليس معه تردد * فإن قيل كيف تجب المعرفة بالمعنى المذكور مع أنها ليست في وسع المكلف لتوقفها على النظر في الدليل * قلنا وجوبها باعتبار وجوب النظر الموصل إليها فهو أول واجب وسيلة وهي أول واجب مقصداً وبهذا يجمع بين القولين في أن أول واجب ما هو (قوله المطابق) أي الموافق للحق والخق كما قال السعد هو الحكم المطابق للواقع أي لما في الواقع ونفس الأمر والواقع ونفس الأمر قيل علم الله تعالى وقيل اللوح المحفوظ والمراد بالحكم النسبة الكلامية أي الحق هو النسبة المفهومة من الكلام المطابق للنسبة التي في علم الله تعالى أو في اللوح المحفوظ فيصير المعنى حينئذ المعرفة هي الجزم الموافق للنسبة الكلامية الموافقة للنسبة التي في علم الله تعالى أو اللوح المحفوظ ولا يخفى ما في ذلك من الركائز والتخلص ارتكاب التجريد في الحق بأن يراد به الواقع فقط أي النسبة التي في علم الله تعالى أو اللوح المحفوظ ويجرد عن اعتبار المطابقة فيصير المعنى حينئذ المعرفة هي الجزم المطابق للنسبة التي في علم الله تعالى الخ (قوله عن دليل) صفة للجزم أي الناشئ عن دليل خرج بذلك الناشئ ضرورة فإنه يسمى علماً لا معرفة فهو أعم منها كما هو مقتضى كلامه تبعاً للمصنف في بعض كتبه والتحقيق أنهم مترادفان وإن كانت المعرفة لا تطلق على الله تعالى لأشعارها بسبق الجهل فيكون كل منهما ضرورياً كمعرفة أن الواحد نصف الاثنين وكما لو وقع بصرك على جسم من غير قصد فحصل لك معرفة أنه جدار أو حجر أو نظرياً كمعرفة الله تعالى وصفاته ورسوله وحينئذ فيكون تعريف المعرفة غير جامع وتعريف التقليد غير مانع لخروج ما كان عن ضرورة من الأول ودخوله في الثاني وأجاب بعضهم بأنه إنما قيد بالدليل فنظر الخصوص المعرفة لأن معرفة الله تعالى وصفاته ورسوله لا تحصل إلا عن دليل وليس شيء منها ضرورياً فلا ينافي أن المعرفة تارة تكون عن دليل وتارة تكون عن ضرورة كما مر وفيه نظر لأن الخديج أن يكون مطرداً أي شاملاً لجميع الأفراد فالأولى ما أجاب به السكتاني من أن المراد بالدليل السبب أي المرشد الذي لا يحتمل القیض بوجه فيتناول الضرورة والبرهان وبقولنا الذي لا يحتمل القیض بوجه اندفع ما يقال إن قول الغير سبب في تحصيل الاعتقاد فيكون داخل في الدليل بالمعنى المذكور ويكون تعريف المعرفة شاملاً للتقليد وذلك فاسد لكن يرد عليه أن إطلاق الدليل على ما ذكر مجاز والحدود تصان عنه (قوله فانها كلها لا تسكني) ظاهر كلامه أن كلاماً من الشاك والظان والمتوهم عاص فقط وليس كذلك بل هو كافر فكان الأولى أن يقول فإن المصنف بها كافر * لا يقال إن الظن الذي لا يخطر معه احتمال النقيض يكتفي هنا كما ذكره صاحب المواقف وتبعه السيد * لانا نقول المراد هنا بالظن الذي لا يكتفي الظن الذي معه احتمال القیض بالفعل أو أن هذا الكلام مبني على أن التقايد لا يكتفي وإن المقلد كافر على ماسيأتي (قوله بل هو جهل) أي مركب لتركيبه من جهلين جهل صاحبه بما في الواقع وجهله بأنه جاهل لرعمه أنه عالم وحمل الاحتياج للتقييد بالمركب إن قلنا إن الجهل مشترك بينه وبين البسيط فإن قلنا أنه حقيقة في المركب

وقوله أن يعرف حقيقة
المعرفة الجزم المطابق
للحق عن دليل فالجزم
احتراز من الشك
والظن والوهم فانها
كلها لا تسكني فيما طلب
من المكلف أن يعتقد
في حق الله تعالى وفي
حق رسوله عليهم الصلاة
والسلام والموافق
للحق احتراز من الجزم
الذي لا يوافق الحق
فانه لا يسمى معرفة
بل هو جهل

كما قال بعضهم فلا حاجة للتقييد المذكور (قوله كجزم النصارى بالتثليث الخ) اعلم انهم اختلفوا في النقل عن النصارى فنقل علماء الكلام عنهم انهم يقولون الاله جوهر واحد مركب من ثلاثة أقانيم أى صفات وهى الوجود والعلم والحياة ويعبرون عن الاول بالأب وعن الثانى بالابن والكلمة وعن الثالث بروح القدس ويقولون ان أقنوم العلم اتحد بجسد عيسى عليه الصلاة والسلام ويعبرون عن ذلك بقولهم اتحد اللاهوت بالناسوت فاللاهوت العلم والناسوت جسد عيسى عليه السلام ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالأقانيم الصفات لان الأقنوم كلمة يونانية والمراد بها فى تلك اللغة أصل الشئ ومرادهم الأصل الذى كانت منه حقيقة إلههم وهوتلك الصفات والتعبير عنها بالأب والابن وروح القدس مجرد اصطلاح ولا يخفى ما فى كلامهم من المناقضة لان قولهم جوهر ينافى تركبه من الصفات وتفسيرهم الجوهر بمقام بنفسه ينافى أيضاً تركبه منها لان المركب من غير القائم بنفسه كالصفات غير قائم بنفسه ويلزم على كلامهم أيضاً كون الصفات عين الذات وذلك لا يعقل وقولهم واحد ينافى كونه مركباً من ثلاثة وقولهم باتحاد العلم بجسد عيسى عليه السلام ان عنوا به القيام كقيام العرض بالجوهر فهو باطل ضرورة لان المعنى الواحد لا يقوم بذاتين وان عنوا به الاختلاط والامتزاج كاختلاط الخمر بالماء فباطل أيضاً لان ذلك من صفات الاجسام فلا يعقل وجوده فى العلم الذى هو معنى من المعانى مع جسد عيسى عليه السلام ولذا قالوا انهم أبلد الفرق وعلى هذا فعنى التثليث كون الاله ذا أجزاء ثلاثة مركب منها ونقل علماء التفسير عنهم انهم يقولون الله تعالى اله وعيسى اله ومريم اله أخذ من ظاهر قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وقوله تعالى ولا تقولوا ثلاثة انتهوا أى عن قولكم الآلهة ثلاثة ومعنى التثليث حينئذ جعل الآلهة ثلاثة ويمكن الجمع بان النصارى فرق مختلفة فرقة تقول بالاول وفرقة بالثانى ثم وجدت ذلك مسطوراً (قوله والمجوس) قيل هو فى الأصل المجوس بالنون لان الميم والنون يتعاقبان سموا بذلك لاعتقادهم بإبادة استهلال النجاسة وانها لاتضر فى دينهم وقوله بالهين اثنين أى لان فعل الخير يجب أن يكون له باعث يبين الباعث على فعل الشر واذ اتبانا لم يمكن اجتماعهما فى ذات واحدة فوجب التعدد فى ذات الاله فيلزم اثبات الهين مستقلين أحدهما يفعل الخير ويسمى يزدان والنور وهو الله وثانيهما يفعل الشر ويسمى أهرمن والظلمة وهو الشيطان ويلزمهم على مقتضى هذا النظم الفاسد اثبات اله ثالث يفعل من الامكنات ما ليس بخير ولا شر فان نفوا هذا القسم كان محض عناد ومكابرة وأيضاً فيلزمهم فى الشاهد أن فاعل الخير لا يمكن أن يفعل الشر وبالعكس والمشاهدة تكذب ذلك فالنور اله الخير ولذلك يستديمون وقود النار والظلمة اله الشر هكذا قال بعضهم وقال ابن قاسم فى شرح الوراقات ان النور والظلمة عندهم قديمان وتولد العالم من امتزاجهما وعليه فالمراد بالنور والظلمة خلاف ما ذكر وخلاف المتعارف فيهما أيضاً والا فالمتعارف انهما عرضان لا يقومان الا بالجسم فلا يمكن قيامهما بنفسهما ولا قدمهما اذا للظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضياً والنور ما قام بالمضى وغيره كالقمر بخلاف ما قام بالمضى ولذاته كالمشمس فهو ضوء فاذا قوبل الضوء بالنور أريد بهما هذان المعنيان وان اقتصر على أحدهما أريد به ما يشمل الآخر فهما كالفقير والمسكين انتهى بإيضاح ولعل تسميتهما حينئذ الهين باعتبار اختلاف تأثيرهما (قوله لاعتدليل) هذا يشمل العلم الضرورى لانه مطابق لاعتدليل مع انه لا يسمى تقليداً بل معرفة كما مر (قوله فانه يسمى تقليداً) اعترض بان ظاهره أن التقليد لا يكون الا موافقاً للحق مع أن تعريفه الآتى يشمل ما كان موافقاً وما لم يكن موافقاً ورد باننا لانسلم ذلك غاية أنه احتراز بالديال من أحد فردى التقليد وأما الفرد الآخر فهو من الجهل وقد خرج ولذا أظهر فى قوله والتقليد ان تتبع الخ إشارة الى أن المراد به ما هو أعم مما قبله لان اتباع الغير فى قوله مثلاً اعتقاد حقيقة مضمونه سواء كان حقاً فى الواقع أم لا (قوله ان تتبع غيرك الخ) هذا تعريف للتقليد من حيث هو لخصوص التقليد فى هذا الفن

كجزم النصارى بالتثليث
والمجوس بالهين اثنين
وعن دليل احتراز من
الجزم الموافق للحق
لاعتدليل فانه يسمى
تقليداً ولا يسمى معرفة
والتقليد أن تتبع غيرك

فيشمل التقليد في الفروع ويشمل أيضا اتباع العاقل المفتي والقاضي للشهود والمجتهد لمجتهد آخر حيث جوزناه ولا يشمل اتباع النبي ﷺ في الاحكام الفرعية وكذا في العقائد التي دليلها سمعي وهي التي لا تتوقف عليها دلالة المجزة على صدق الرسول كالسمع والبصر والكلام ولوازمها وبقية السمعيات كالخبر والنشر فلا يسمى ذلك تقليدا لان التقليد ان تتبع الغير بدون معرفة دليله ولا شك أن قوله ﷺ أو فعله أو تقريره عين الدليل * وأما التي دليلها عقلي وهي التي تتوقف عليها دلالة المجزة على صدق الرسول كالقدرة والارادة ونحوهما فان تبعه فيها بعد تصديقه بأنه رسول لم يسم الاتباع المذكور تقليدا أيضا لان التصديق برسالة فرغ عن التصديق بثبوت تلك الصفات له تعالى اذ لا يكون رسولا الا من ظهرت المجزة على يده ولا توجد المجزة الا لمن كان متصفا بتلك الصفات وحينئذ فيكون الاعتماد في ثبوتها له تعالى عن الدليل العقلي وهو قولنا ولا توجد المجزة الخ ويكون قول الرسول أو فعله أو تقريره مؤكدا لذلك وأما ان لم يصدق برسالة بل الرسول عنده كواحد من الناس فتبعه من حيث كونه كاحاد الناس فيسمى اتباعه في ذلك تقليدا * قال الغزالي ولا تظن أن معرفة النبي ﷺ أمور الدنيا والآخرة تقليد لجبريل بل انكشفت له الاشياء وشاهدها بنور البصيرة كما شاهدت أنت المحسوسات بالعين الظاهرة وقوله في قوله المراد بالقول ما يعم الفعل والتقرير اما تغليبا كما قاله سعد الدين في حواشيه واما لان القول يطلق على الرأي والاعتقاد اطلاقا شاعرا حتى كأنه حقيقة عرفية في ذلك ورأي الغير هو مذهبه قولاً أو غيره فاندفع الاعتراض بأن القول لا يشمل الفعل والتقرير فلا يكون الاتباع فيهما تقليدا واعتراض أيضا بأن التقليد بقول الغير يخرج مالا يختص بالغير كالعلوم من الدين ضرورة فلا يكون أخذه تقليدا كما قاله زكريا قال اليوسى وفيه بحث اهـ ولعل وجهه أن اضافة القول للغير لا تقتضي اختصاص القول به بل المراد به القول الصادر عنه وان كان مدلوله معالوما من الدين ضرورة فاذا تبعه أحد فيه من حيث صدوره عنه سمي اتباعه تقليدا فراجع الاعتراضين المذكورين الى كون التعريف غير جامع لعدم شموله اتباع الغير في الفعل والتقرير والمعلوم من الدين ضرورة وقد علمت جوابهما وقوله أو اعتقاده أي معتقده * واعتراض بان اعتقاد الغير خفي لا يطلع عليه فلا يمكن اتباعه فيه فكان الاولى حذفه فان قلت يمكن الاطلاع عليه بقوله أنا معتقد كذا قلنا هو حينئذ داخل فيما قبله وهو القول بمعنى مقابل الفعل والتقرير لا بالمعنى السابق والجواب ان الأمور تختلف بالاعتبار فالمراد باتباع القول اتباعه فيه من حيث كونه قولاً أي بالنظر الى ذلك كمن سمع أحدا يقول لا اله الا الله فقلده في النطق بهذه الجملة نظرا الى كونها قولاً والمراد باتباع الاعتقاد اتباعه من حيث كونه اعتقاداً أي بالنظر الى ذلك وان كان مدلولاً عليه باللفظ فاللفظ وان وجد فيها لکن الحيثية مختلفة (قوله أما اذا عرفت دليله) احتراز عما اذا قلد في الدليل أيضا فهو كال تقليد في المدلول كأن قلده في دليل الوحدةانية وهو أنه لو كان هناك ثاب في الألوهية لفسدت السموات والارض ولم يعرف هذا الفساد فهو مقلد في الدليل كما أنه مقلد في المدلول الذي هو صفة الوحدةانية وكما لو قلده في دليل ان العالم له صانع وهو انه حادث وكل حادث له صانع ولم يعرف حدوثه فهو مقلد في الدليل كالمدلول الذي هو صفة صانعيته تعالى للعالم وكذا بقية صفاته تعالى وكما لو قلده في دليل حدوث العالم وهو تغييره وملازمته للاعراض الحادثة ولم يعرف ذلك فهو مقلد في الدليل كالمدلول الذي هو صفة العالم وهي حدوثه فال تقليد في الدليل مذموم كال تقليد في المدلول الذي هو الصفات المذكورة ونحوها * فان قلت اذا كان التقليد فيهما مذموماً ولا طريق للعالم بالاخذ والاكثر أنه من افواه المشايخ فالحمد وحينئذ من لم يقلد أحداً وذلك متعذراً غالباً * قلت يجاب عن ذلك بما ذكره المصنف في شرح القصيدة أي الجزأثرية وحاصله بضرب مثال لمن أخذ عن الغير وبقى على التقليد وصار عارفاً وهو أنه لو اجتمع أناس يطلبون رؤية اهللال وسبقهم رجل الى رؤيته فراه قبلهم وصار يرشدهم الى رؤيته بالامارات أي العلامات الدالة عليه كياض بجانبه فن رأى العلامات ولم يراهلال بل قلده في الرأي فهو مقلد له ومن لم يراهلال أصلاً

في قوله أو اعتقاده دون
ان تعرف دليله اما اذا
عرفت دليله فانك
عارف ولست بمقلد
فاحتز بقوله ان يعرف

فكذلك الآن الأول مقلد في المدلول والثاني في الدليل وهو العلامات المذكورة وفي المدلول أيضاً من باب أولى ومن تمادى مع الرأي حتى ظهر له الهلال بالعلامات فهو العارف وان وصل الى معرفته بالتقليد فالتقليد المذموم هو الباقي بعد التعليم لا الحاصل الزائل بدليل أن من رأى الهلال لو سئل عنه يقول رأيته ولا يقول كذا قالوا وربما يستغنى عن التعليم كمن رآه قبله ومن لم يره يقول رآه فلان مثلاً (قوله عن جميع ما تقدم) أي من الظن وما بعده (قوله وقد اختلف الخ) لما كان يتوهم بما قبله أن التقليد حرام بلا نزاع دفعه بقوله وقد اختلف الخ وجلة ما ذكره أربعة أقوال وأما قول السعداني لا يوجد مقلد أصلاً فاجيب عنه بأنه بحسب بلاده الذين يعتنون بالعقائد وإقامة الأدلة عليها وقوله في عقائد التوحيد احتراز به عن التقليد في الفروع فهو واجب على من لم يبلغ درجة الاجتهاد اذ لا يشترط فيها المطابقة لما في نفس الامر لان الذي أفاده المقلد بفتح اللام وهو المجتهد انما هو حكم ظني يحتمل أن يكون مطابقاً لما في نفس الامر وأن لا يكون فالولى مقلده فيه فان قيل اذا كان غير مطابق فكيف يجب اتباعه وفيه الخطأ وهو لا يتبع أجيب بأن الممتنع اتباع الخطأ من حيث هو خطأ لا اتباعه من حيثة أخرى وهي هنا حينية كونه حكماً من أحكامه تعالى أدى المجتهد اجتهاده الى أنه حق أما من بلغ درجة الاجتهاد في حرم عليه التقليد في الفروع كالعقائد (قوله هل يكفيه تقليده الخ) وعليه يكون النظر الموصل للمعرفة مستحجاً فاذا أتى به وقع واجبا بمعنى أنه يثاب عليه ثواب الواجب كما قاله يس وقوله اذا كان جازماً هذا الحاجة اليه لان التقليد هو الجزم بقول الغير فالجزم داخل في مفهومه وقوله دون عصيان هو محط الفائدة (قوله أو يعصى بتركه النظر) أي سواء كان فيه أهلية النظر أم لا ورد بأن فيه تكليف ما لا يطاق وقد رفعه الله تعالى عن الأمة بقوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها فهو غير واقع وأجيب بمنع عدم وقوعه بل هو واقع في أصول الدين سامنا أنه لم يقع لسن صاحب هذا القول يرى أن الاهلية حاصلة لكل أحد لان المطلوب هو النظر الجلي وهو متيسر لمن عنده أدنى تمييز والنظر الموصل للمعرفة على هذا القول واجب وجوب الفروع بمعنى انه اذا قلد يكون مؤمناً عاصياً لان ترك النظر حينئذ من الكبائر (قوله وبعضهم قيد العصيان الخ) هذا هو المعتمد وان كان معترضاً بأن المطلوب المعرفة بالدليل الجلي وهو متيسر من كل أحد وأورد عليه أيضاً أنهم عرفوا الايمان بأنه حديث النفس التابع للمعرفة والمعرفة لا تكون الا عن دليل وأجيب بأن هذا تعريف للايمان الكامل وأما أصل الايمان فهو حديث النفس التابع للاعتقاد الجازم سواء كان ذلك الاعتراض ناشئاً عن دليل وهو المعرفة أو عن قول الغير مثلاً وهو التقليد (قوله وأما القول بأنه كافر الخ) هو رابع الاقوال واقتصر عليه المصنف في شرح الكبرى ونصره وهو مبنى على أن النظر الموصل للمعرفة شرط في صحة الايمان فيكون واجبا وجوب الاصول أي ان تاركه كافر لا وجوب الفروع وهو ما يكون تاركه عاصياً فقط وكونه كافراً على هذا القول انما هو بالنسبة للآخرة فقط أما بالنسبة للدنيا فيحكم له بحكم المسلمين في حرمة دمه وماله مثلاً قال المصنف في شرح الجزأ رية وقيد بعض المشايخ الخلاف المذكور في التقليد بكون المقلد مع كون تقليده مطابقاً للحق جازماً ذاتماً نية نفس بحيث لو فرض أنه رجع من قلده لم يرجع هو بل يثبت على الحق الذي قلده فيه أما لو كان لا ذاتماً نية عنده في تلك العقائد التي قلدها بل هو بحيث لو رجع من قلده فيها الى شيء ولو الى الكفر الصريح والعياذ بالله تعالى رجع برجوعه فهذا لا خلاف في عدم الاعتداد بتقليده بل هو غير مؤمن اتفاقاً ولا شك أن الغالب من حال المقلد المحض هذه الحالة الثانية وهي الرجوع برجوع مقلده والثبات بثباته وقل ان تتفق الحالة الاولى الامن سما عن درجة التقليد المحض الى فهم بعض الانظار الصحيحة الجلية التي تطمئن بها النفوس اه ببعض تغيير قال أبو العباس الغنيمي وهي مسألة حسنة اه وقال بعضهم ان هذا ليس بقيد لان المقلد الآن ليس في نيته الرجوع في الزمن المستقبل وقد صححنا ايمانه قبل رجوعه فيكون فيه الخلاف المتقدم (قوله والدليل

عن جميع ما تقدم وقد اختلف فيمن قلد في عقائد التوحيد هل يكفيه تقليده اذا كان جازماً به لا تردد معه دون عصيان أو يعصى بتركه النظر وبعضهم قيد العصيان بأن يكون فيه أهلية النظر وأما القول بأنه كافر فانما يعرف لاني هاشم من المعتزلة والدليل

(المطلوب) أى طلبا جازما والافال قائل بعدم وجوب المعرفة يقول بطلب الدليل لكن طلبا غير جازم بل على جهة النذب ثم ظاهر عبارته ان الانسان لو أتى بالدليل التفصيلي لم يكف ولم يكن آتيا بالمطلوب لانه حصر الطلب في الدليل الجلي وليس مراد افالوا لى أن يقول والمطلوب من المكلف مطلق الدليل وأقل ما يتحقق ذلك في الدليل الجلي (واعلم) ان معرفة الدليل التفصيلي واجبة على أهل كل قطر على سبيل فرض الكفاية فاذا قام بها واحد منهم سقط الخرج عن الباقيين فيجب أن يكون في كل مسافة قصر عالم بذلك وبقية الاحكام الشرعية وفي كل مسافة عدوى قاض لكثرة الخصومات (قوله عن تقريره الخ) تقرير الدليل هو تركيبه بأن تذ كر مقدمتين صغرى وكبرى على الوجه المطلوب كأن تقول العالم حادث وكل حادث له صانع فالعالم له صانع وقوله وحل شبهه أى دفعها كأن يورد الخصم على الدليل المذ كر شبهة فيقول لانسلم الكبرى وهى كون الحادث له صانع ما المانع ان يكون حدث بنفسه أى خلق نفسه فترد عليه بأنه لو خلق نفسه للزم ان يكون موجودا معدوما لان خلقه لنفسه يقتضى وجوده أولا ونفس الخلق يقتضى عدمه اذ لو كان موجودا ما تعلق به خلق وذلك باطل ثم انه اعترض على هذا التعريف بأنه غير جامع لخروج ما اذا عجز عن أحدهما فقط فتقضاه انه لا يقال له جلى وليس كذلك الآن تجعل الواو فيه معنى أو تكون مانعة خلوتجوز الجمع (قوله كما اذا قيل الخ) ظاهره ان هذا عبارة عن المجز عن التقرير وليس كذلك الآن يقال فى كلامه حذف والتقدير ويجز عن التقرير المترتب على كيفية دلالتها والكيفية بمعنى الجهة ومن فى قوله من جهة حدوثها زائدة (١) وإضافة الحدوث للضمير للبيان والتقدير ويجز عن جهة دلالتها وقوله من انها أى جهة الدلالة فهو بيان وتفصيل لها وقوله من جهة حدوثها أى هل هى جهة هى حدوثها أى الخ لوقال ويجز عن جهة دلالتها هل هى حدوثها الخ لكان أوضح (قوله من جهة حدوثها الخ) يعنى انه اختلف المتكلمون فى دلالة العالم على الصانع على أقوال أربعة أولها من جهة حدوثه أى وجوده بعدم ونظم الدليل عليه أن تقول العالم حادث وكل حادث له صانع فالعالم له صانع ثانيها من جهة امكانه أى استواء وجوده وعدمه ونظم الدليل عليه أن تقول العالم ممكن وكل ممكن له صانع فالعالم صانع وثالثها من جهتهما معا ورابعها من جهة الامكان بشرط الحدوث ونظم الدليل عليهما أن تقول العالم ممكن حادث وكل ممكن حادث له صانع فالعالم له صانع لكن الفرق بينهما ان الحدوث أخذ شطرا من الحد الوسط على الثالث وشرطا فيه على الرابع فقوله وأنحو ذلك اشارة الى الرابع والفرق بين الاول والثانى ان العلم بالحدوث يسبق العلم بالصانع على الاول ويتأخر عنه على الثانى اود ذلك لانه لا يلزم من كونه له صانع أن يكون حادثا لجواز أن يكون مصنوعا بالعلة أو الطبع ومصنوعا قديم لعدم مفارقه لهما فيكون قديما بالغير وان كان ممكنا بالذات فلا يلزم ذلك الا بعد ابطال كونه تعالى صانعا بالتعليل أو الطبع وانبات كونه صانعا بالاختيار واذا ثبت كونه صانعا بالاختيار لزم أن يكون مصنوعا حادثا وهو معنى قولنا العلم بالحدوث يتأخر عن العلم بالصانع على الثانى وبيان ابطال كونه صانعا بالتعليل أو الطبع انه لو كان كذلك لكان مصنوعا متحدا كالكرة لعدم التفاوت فى مصنوع العلة أو الطبيعة مع اننا وجدناه مختلفا بعضه طويل وبعضه قصير وغير ذلك مما هو مشاهد وأظهر هذه الاقوال أولها وان كانت كلها طرقا موصلة الى المطلوب وهو العلم بالصانع لان الكلام فى الاستدلال بالآثر على المؤثر فلا بد من وجود الآثر خارجا ومعالم ان الحدوث لا يتصف به الا ما كان موجودا خارجا بخلاف الامكان فانه كما يتصف به الموجود يتصف به المعدوم فلا يدل على وجوده موصوفه يدل على أرجحية ما ذكر اقتصار المصنف عليه فيما سأتى حيث قال أمادليل وجوده تعالى حدوث العالم الخ (قوله وعن رد الشبه) جمع شبهة وهى ما يظن دليلا وليس بدليل سميت بذلك لاشتباه أمرها على الناظر والمراد بها هنا ما يشمل الاعتراضات كالاعتراض الآتى فانه ليس مسوقا على وجه الدليل بل على وجه كونه اعتراضا على دليل أهل السنة

المطلوب من المكاف
عند القائلين بوجوب
المعرفة هو الدليل الجلى
وهو المجوز عن تقريره
وحل شبهة كما اذا قيل له
أنت تعتقد أن الله موجود
فيقول نعم فيقول له
ومادليك على ذلك
فيقول هذه المخلوقات
ويجيز عن كيفية
دلالتها من انها هل هى
من جهة حدوثها أو
امكانها أو هما معا وأنحو
ذلك وعن رد الشبه
التي أوردها الملحده
من ان اعراض العالم
حوادث لأول لها
ونحو ذلك من الضلال
ومعنى جل

(١) قوله وإضافة
الحدوث للضمير الخ
المناسب وإضافة جهة
الحدوث للبيان والتقدير
جهة هى حدوثها كما
يأتى له بعد اه

الآتي تقريره وفي بعض النسخ الشبهة بالافراد وقوله التي أوردتها الملحده أى على دليل أهل السنة الذي استدلو به على حدوث العالم وحاصله ان العالم اجرام واعراض فاستدلوا على حدوث الاعراض بتغيرها وعلى حدوث الاجرام بحدوث الاعراض لانها ملازمة لها وملازم الحادث حدث فقالوا في تقرير الدليل على حدوث الاجرام العالم صفاته أى اعراضه حادثة وكل من كان كذلك فهو حادث ينتج العالم بمعنى الاجرام حادث وان شئت قلت العالم أى الاجرام ملازمة للاعراض الحادثة وكل ملازم الحادث فهو حادث ينتج العالم حادث * ثم ان الملحده اعترضوا كبرى هذا الدليل وقالوا لانهم ان من صفاته حادثة حادث ولا أن كل ملازم الحادث حادث لان ذلك انما يلزم لو كانت الحوادث التي لازمت الاجرام لها مبدءا يفتتح به عددها ونحن نقول لامبدءا لها بل ما من حادث الا وقبله حادث وهكذا الى أول فالاجرام قديمة وقام بها أعراض حادثة لأوّل لها ألا ترى أن السموات قديمة واعراضها وهي الحركات حادثة لأوّل لها أفراد الشارح بالعالم بعضه وهو السموات اذهى التي يقولون بقدمها من العالم العلوى وبقدم العناصر الاربع الماء والتراب والهواء والنار من العالم السفلى أما أشخاصنا مشلا فمهي حادثة باتفاق منا ومنهم ومراده باعراضه حركات تلك الافلاك فعندهم اجرام الافلاك قديمة وحركاتها اللازمة لها أى كل حركة منها حادثة والقديم جنس تلك الحركة ولا يلزم من حدوث تلك الحركات حدوث السموات لعدم مبدءا تفتتح منه تلك الحركات أجاب أهل السنة عن ذلك بأجوبة منها لزوم التناقض في قوْلهم حوادث لأوّل لها اذ مقتضى كونها حوادث أن يكون لها أوّل ومقتضى لأوّل لها عدم الحدوث ومنها أنه لا وجود للجنس الا في ضمن أفرادها باتفاق منا ومنهم فيلزم من كونها حادثة أن يكون جنسها حادثا وهي لازمة للاجرام فيلزم أن تكون تلك الاجرام حادثة ومنها برهان التطبيق وهو أن تفرض حركات من الآن الى ما لا نهاية له في جانب الماضي ثم تفرض حركات زمنية نبينا ﷺ الى ما لا نهاية له في جانب الماضي أيضا بأن تقسم الحركات من زمن نبينا الى ازال نصفين ثم تريد على أحدهما الى زمننا ولا تريد على الآخر حتى يوجد جملتان حقيقة ثم تطبق أى تقابل حركة من الآن بحركة من أن سيدنا محمد ﷺ فان تساوت تلك الحركات بأن كان كلما أخذت حركة من هذه السلسلة وجدت مقابله حركة من السلسلة الاخرى لزم مساواة الناقص للكمال وان لم يتساويا بأن أخذت حركة من هذه السلسلة فلم تجد من السلسلة الاخرى حركة تقابلها لزم تنهاى الناقص ويلزم من تنهاى تنهاى الاخرى لانها لم تزيد عليها الا بقدر متناه والزائد بالقدر المتناهى يلزم أن يكون متناهى والتناهى يستلزم الحدوث وأن يكون لها أوّل فبطل قوْلهم حوادث لأوّل لها وبعضهم قرر برهان التطبيق على وجه آخر سأتى مع زيادة (قوله اتصف بالرفعة الخ) ان فسرت الرفعة بالعظمة أى الصفات الدالة على العظمة كالقدرة والارادة ونحوهما كان قوله وتنزه الخ مغاير له وأفاد الكلام حينئذ ان مرجع جل للصفات مطلقة ثبوتية كانت أو سلبية وان فسرت بالتنزه عن كل نقص مأخوذ من الترفع بمعنى تعالى عن النقائص كان قوله وتنزه الخ تفسيره وأفاد الكلام حينئذ ان مرجع جل للصفات السلبية فقط وقوله انفرد بصفة الجلال فسر بعضهم صفات الجلال بالصفات السلبية ووجه تسميتها بذلك أنه يقال جل عن كذا أى تنزه عنه وحينئذ يكون عز مراد فالجل على المعنى الثانى المتقدم وفسرها بعضهم بما هو أعم من صفات السلب والثبوت فيكون مراد فاله على المعنى الاول المتقدم أيضا وقد تطلق صفات الجلال أيضا على ما قبل صفات الجلال فالاولى كالتقهر والبطش والقبض والانتقام والثانية كالرجة والبسط والغفران وهذا الاحسن أن يراد بجل صفات السلب وبعض صفات الثبوت فيكون من باب تقديم التخلية على التحلية (قوله أو غلب) أى قهر وقوله لانه الخ تعليل له وعلى هذا يكون عز مغاير للجل (قوله أوحى الله اليه الاحكام) أى سواء كان له كتاب أو نسخ لشرع من قبله أم لا واعترض على هذا التعريف بأنه غير جامع لعدم شموله من لم يوح

اتصف بالرفعة التي
لأنماثل وتنزه عمالا
يليق به ومعنى عز انفرد
بصفة الجلال أو غلب
لانه قاهر لجميع الاشياء
وقوله وكذا يجب عليه
أن يعرف مثل ذلك في
حق الرسل عليهم
الصلاة والسلام أى
ما يجب في حقهم وما
يستحيل وما يجوز
والرسول هو الذى
أوحى الله اليه الاحكام
وأمره بتبليغها فان
لم يؤمر بالتبليغ

اليه أحكام بل أمر بالعمل بشرع من قبله كزكريا ويحيى وداود وسليمان وغيرهم من رسل بني اسرائيل
المبعوثين بعد موسى فانه لم يوح اليهم أحكام بل أمروا بالعمل بأحكام التوراة وأما زبور داود فكان مجرد
قصص ومواعظ لأحكام وأجيب بان المراد بإيجاء الاحكام ما يشمل ايجاء العمل بها فيدخل من ذكر لانه
أوحى اليهم العمل بما في التوراة (قوله فهو نبي) أي فقط والافارسل نبي أيضا (قوله فما يجب الخ)
هذه الفاء تسمى فاء الفصيحة لافصاحتها أي دلالتها على شرط مقدر تقديره ان أردت معرفة ما يجب فما يجب
الخ والمراد بالوجوب عدم قبول الانتفاء بخلاف الوجوب المتقدم في قوله ويجب على كل مكلف شرعا الخ فان
المراد به ما يثبت على فعله أي اعتقاده ويعاقب على تركه والمراد عدم قبول الانتفاء عقلا أو شرعا أي بالدليل
العقلي أو الشرعي وكذا يقال في الاستحالة الآتية فان المراد به عدم قبول الثبوت عقلا أو شرعا فالمراد بالواجب
والمستحيل في كلامه ما هو أعم من العقليين والشرعيين بدليل ماسيأتي في البراهين فانه بين بعض العقائد
بالعقل وبعضها بالقل بخلاف الواجب والمستحيل اللذين تعرض ليعريفهما سابقا بقوله فالواجب مالا يتصور
الخ فان المراد بهما الواجب والمستحيل العقليان فقط فان قلت ظاهر قوله سابقا ويجب على كل مكلف أن
يعرف ما يجب الخ ان الواجب معرفة جميع الواجبات والمستحيلات لان ما من صيغ العموم واتيانه هنا
بمن التبعية ظاهرا في أنه لم يبين جميع ما يجب بل بعضه وهو العشرون فيقتضي أن المكلف مطالب بزائد
عليها وليس كذلك والجواب ان كلامه سابقا باعتبار كالاته تعالى مطلقا فيجب علينا أن نعتقد أن له تعالى
صفات أي كالات لانهاية لها في نفس الامر الا أن بعضها ككفنايه تفصيلا لقيام الدليل عليه كذلك وهو
ما ذكر هنا وبعضها ككفنايه اجالا فقوله ويجب على كل مكلف أن يعرف أي تفصيلا في التفصيلي واجالا
في الاجالي وقوله فما يجب معناه ان أردت معرفة ما يجب تفصيلا فبعض الواجب المتقدم وهو الواجب
مطلقا عشرون وهي الواجبة تفصيلا ولا يرد الاشكال الاولو كانت العشرون بعض الواجب تفصيلا
وليس كذلك بل هي الواجبة تفصيلا وذلك بعض الواجب مطلقا (قوله من بمعنى بعض) فيه نظرا لو كانت
بمعنى بعض لكانت اسما فكان الاولى أن يقول من للتبعض وقوله أي من بعض كان الاولى حذف من
فيقول أي وبعض لما يلزم على كلامه من الجمع بين التفسير والمفسر (قوله لان صفات مولانا) تعليل لجعل
من بمعنى بعض (قوله لا تنحصر في هذه العشرين) أي لا تختص بها وعدم الحصر في العشرين صادق
بالزيادة عليها مع النهاية وبالزيادة مع عدم النهاية فقوله اذ كالاته تعليل لعدم الانحصار بما هو أخص منه
لقصوره على الصورة الكلية لكانت هي المقصودة اقتصر عليها في التعليل (قوله لانهاية لها) أي في
نفس الامر وثبوت مالا لانهاية له ليس ممنوعا عقلا بالنسبة للقديم سواء كان في الصفات الوجودية أو غيرها
اما بالنسبة للحادث فان كان بمعنى لا أول له ولا آخر فستحيل وان كان بمعنى ان له أول ولا آخر له فإثر كنهم
الجنان فانه لا يتناهي بمعنى انه لا ينقطع أبد حتى لا يتجدد بعدها شيء وأما كل ما وجد منها فيما مضى الى زمن
الحال فهو متناه له مبدأ ومنتهى فصفاته تعالى لانهاية لها في نفس الامر وقوله كل ما دخل في الوجود فهو متناه
مخصوص بالحادث ومع كونها غير متناهية بعلمها الله تفصيلا وما يترأى من التناهي فهو بحسب عقولنا
القاصرة فان هناك أمور يجب تسليمها وان لم تسعها عقولنا ككرامات الاولياء فانها موجودة في نفس
الامر ويجب تسليمها وان كانت العقول لا تسع ذلك (قوله ولم يكفنا الله) أي تفصيلا لا بمعرفة أي التصديق
وقوله ما نصب عليه دليلا أي تفصيلا عقليا كان أو نقليا وقوله وتفضل علينا باسقاط التكليف أي تفصيلا وأشار
بقوله وتفضل الى أنه يجوز للولي أن يكفنا بها تفصيلا مع كونها غير متناهية خلافا للعتزلة القائلين بمنع
التكليف بما لا يطاق ففي ذلك اشارة الى رد مذهبهم وأما أصل الستة فمهورهم على جواز ذلك التكليف وان
لم يقع في غير العقائد أما فيها فوقع على القول بان الظر واجب على كل أحد وان لم يكن فيه أهلية لفهمه وانما

فهو نبي

ص (فما يجب لمولانا
جل وعز عشرون
صفة وهي الوجود)
(ش) من بمعنى بعض
فهو للتبعض أي من
بعض ما يجب لان
صفات مولانا جل وعز
الواجبة له لا تنحصر في
هذه العشرين اذ كالاته
لانهاية لها ولم يكفنا
الله الا بمعرفة ما نصب
لنا عليه دليلا وهي
هذه العشرون وتفضل
علينا باسقاط التكليف
بما لم نصب لنا عليه
دليلا أي الوجود وقوله

سقطت المؤاخذة به تفضلا منه تعالى والخلاف بينهم انما هو في الوقوع فبعضهم أثبتوه وبعضهم نفاه وتفصيل ذلك يعلم من شرح المحلى على جمع الجوامع (قوله والعشرون صفة هي الوجود) الصفة والوصف والنعت عند النجاة بمعنى واحد وهو التابع المخصوص وأما عند المتكلمين فقد يطلق الوصف بمعنى الصفة وقد يفرق بينهما بأن الصفة ما قام بالموصوف والوصف ما قام بالواصف اذ هو الاخبار بقيام الصفة فهو صفة الواصف وهي صفة الموصوف وانما قدم الوجود لانه كالاصل بالنسبة الى باقي الصفات اذ الحكم بما يجب له تعالى وما يستحيل وما يجوز كالتفريع لتقديمه عليها يشبه تقديم التصور على التصديق وانفق جمع الملل مؤمنها وكافرها على وجوب وجود الصانع ولا عبرة بقول جماعة من جهالة الفلاسفة ان حدوث العالم امر اتفاقي بغير فاعل لانه بديهي البطلان ولذا لما ألف ابن القيم ما تهجل بعير في علم التوحيد وزفها السلطان ومشي العلماء معها سألت امرأة وهي لا تعرفه فاخبرها فقالت أفي الله شك فقال لا لكن ربما تطرأ شبهة فتدفع بهذه الكتب فقالت كل من جادل في الله خرقت عينه باصبعي وقوله الى آخر ما ذكر جواب عما يقال الوجود ليس هو العشرين فلا يصح الاخبار وحاصل الجواب أن الخبر ليس الوجود فقط بل هو وما عطف عليه فيلاحظ في مثل ذلك عطف تلك الاشياء وجعله شيئا واحدا قبل الاخبار بها فكل واحد منها لا محل له من الاعراب بل الاعراب للجموع والحكم به على كل واحد من باب الحكم على الجزء بحكم الكل (قوله والوجود صفة) هذا تعريف له بناء على القول الضعيف وهو قول الرازي القائل بان الوجود غير الموجود وقوله ثبوتية أى لها ثبوت أى تحقق في الخارج عن الذهن لا تنصف بالوجود أى خارجا بحيث تتمكن رؤيتها بالبصر كالمعاني ولا بالعدم أى بحيث تكون أسرا عديما كالقدم والبقاء اذ لو اتصفت بالاول لكانت موجودة ووجودها متصف أيضا بالوجود وهكذا فيلزم التسلسل ولو اتصفت بالثاني لزم أن الشيء الموصوف بالوجود يتصف بالعدم أيضا وذلك تناقض فثبت انها واسطة بين الوجود والعدم بناء على القول باثبات الواسطة وسيأتي الكلام عليه * واعلم أن التعريف المذكور شامل للمعنوية فهو من التعريف بالاعم وقد أجازته المتقدمون من المناطقة وفي بعض النسخ نفسية وهو غير ظاهر لانه انما يجري على القول المعتمد القائل بان الوجود عين الموجود مع أن هذا التعريف مبنى على مقابله كإمارة (قوله لانها من جملة الاحوال) علة لقوله لا توصف بالوجود الخ وقوله عند القائل بها أى وهو ضعيف والحق لا حال أى لا واسطة بين الوجود والعدم فالوجود ليس حالا بل هو عين الموجود وليس هناك صفات ثابتة في الخارج زائدة على المعاني تسمى حالا ومعنوية بل المعنوية عبارة عن قيام المعاني بالذات وذلك القيام أمر اعتباري لا ثبوت له الا في الذهن فن أثبت الاحوال يقول قام بالذات صفتان العلم مثلا وكونه عالما ومن نقاها يقول لم يقم بها الا صفة واحدة فقط وهي العلم مثلا وأما الكون عالما فليس صفة زائدة بل هو أمر اعتباري وهو قيام العلم بالذات وأما ما اشتهر من أن نافي المعنوية كافر فالمراد به نافيها مع اثبات أضدادها كأن ينفي كونه قادرا ويثبت كونه عاجزا وينفي كونه عالما ويثبت كونه جاهلا وهكذا لان نافي ثبوتها في الخارج وزادتها على المعاني لان هذا هو الحق كما سيأتي وهذا كقولهم نافي المعنى كافر فالمراد به نافيها مع اثبات أضدادها كأن ينفي القدرة ويثبت العجز وهكذا لان نافي ثبوتها في الخارج وزادتها على الذات فان المعتزلة ينفونها ويثبتون المعنوية مع أنهم لا يكفرون * واعلم أن الامر الاعتباري يطلق على ما اعتبره المعتبر وفرضه الفارض مع كونه ليس له تحقق في نفسه كبحر من زئبق وهذا ليس مرادا هنا ويطلق على ما له تحقق في نفسه بقطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فارض لكن لا ثبوت له في الخارج بل في الذهن كالا مكان وهو المراد هنا والفرق بين الاحوال على القول بها وبين الامور الاعتبارية بهذا المعنى أن الاولى ثبوتها خارجي أيضا بخلاف الثانية فذهني ولذا كانت الاولى من متعلقات القدرة دون الثانية وكل منهما صفة ثبوتية لا تمكن رؤيتها لعدم ارتقاها الى درجة

والعشرون صفة هي الوجود الى آخر ما ذكر الوجود صفة ثبوتية لا توصف بالوجود ولا بالعدم لانها من جملة الاحوال عند القائل بها

الوجود وان كان ثبوت الثانية أنزل من ثبوت الاولى بخلاف الصفة الوجودية كالقدرة فاما تمسكن رؤيتها لولا المانع ولذا سمعهم يقولون ان مصحح الرؤية هو الوجود (قوله وهي الحال الخ) بعد أن عرفت بها التعريف الاعم شرع يعرفها بالتعريف الاخص فقال وهي الحال الخ وهذا تعريف للوجود مطلقا أى سواء كان قديما أو حادئا * لا يقال هما حقيقتان مختلفتان فلا يمكن اجتماعهما في تعريف واحد * لا نقول هذا التعريف رسم بالعرضيات لاحد حقيقى بالذاتيات والمنع انما هو فى الحد لا فى الرسم * فان قلت ان قوله الواجب للذات ظاهر فى الوجود القديم وهو وجود المولى لا فى وجودنا لانه يقبل الانتفاء فكيف يجعل التعريف شاملا لهما * قلت ليس المراد بالوجوب عدم قبول الانتفاء حتى يرد ما ذكر بل المراد به عدم الانفكاك فغنى الواجبة للذات الثابتة لها ثبوت لا ينفك عنها وذلك لا ينافى قبول الانتفاء لان وجوب شئ لشيء لا يستلزم سلب العدم السابق عليه فوجودنا وان كان يقبل الانتفاء لكنه لا ينفك عن الذات والمراد بالذات ما يشمل ما قام بنفسه وما قام بغيره لا ما قام بنفسه فقط ألا ترى أن البياض والسواد مثالا يتصفان بالوجود وان اللونية صفة نفسية لهما مع انهما عرضان قائمان بغيرهما (قوله مادامت الذات) ما مصدرية ظرفية متعلقة بالواجب أى الواجب مدة دوام الذات وانما كانت مصدرية لتأويلها مع ما بعدها بمصدر و ظرفية لثبوتها هذا المصدر عن الظرف نيابة المضاف اليه عن المضاف اذ صرح المصدر بنوب عن الظرف فى اعرابه والدلالة عليه فكذا ما أول به كما هنا فان تقديره دوام الذات وهذا المصدر نائب عن الظرف أعنى مدة فهو من باب حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه ودوام تامة لا خبر لها وأظهر فى محل الاضمار ولم يقل مادامت لدفع توهم عود الضمير على الحال وهو فاسد * فان قلت أى فائدة لزيادة هذا القيد أعنى قوله مادامت الذات مع أن التعريف بدونه صحيح قلت فائدته التنبيه على ان الذات ملزومة للوجود فغنى تحققت الذات تحقق وجودها لان الامر النفسى لا يتخلف عما هو نفسى له ولذا يقال ما بالذات لا يتخلف فزاد ذلك القيد لإفادة الزوم * لا يقال هو مستفاد من قوله الواجبة للذات لما تقدم من ان معناه الثابتة لها ثبوت لا ينفك عنها * لا نقول هو أظهر فى افادة ما ذكر وهذا كله ان جرينا على اخراج المعنوية بقولنا غير معللة كما صنع الشارح فان جرينا على ماسياني من اخراجها بمادامت الذات كان هو المحتاج اليه دون قوله غير معللة بعلة وقوله غير بالنصب حال من الحال على مذهب من يرى محجى الحال من الخبر فان الخلاف ثابت فيه كمجيئه من المبتدأ أو من ضمير الواجب ولا يصح أن يكون خبر الدام بناء على انها ناقصة لان الذات لا تعلل قال بعضهم وكذا لا يصح أن يكون بالرفع صفة للحال لان لفظها معرفة وغير منكورة وفيه نظر لان لفظ الحال وان كان معرفة لكنه منكورة معنى فيصح أن يكون غير صفة له (قوله فاخرج بالحال الخ) جعل المعانى والسلبية غير حال مجرد اصطلاح ولا مشاحة فيه وقوله وأخرج الاحوال المعنوية لاجابة الى اخراجها بذلك لانها خارجة بقوله مادامت الذات فان معناه ان الوجود هو الحال الواجب للذات بقيد دوام الذات فخرج ما لم يدم بدوام الذات كالمعنوية فان دوامها بدوام معانيها لا بدوام الذات فهى ثابتة للذات مادامت الذات وحيث أن القيد المذكور لبيان الواقع لا للاحتراز لكان ما كان أصرح فى اخراج ما قبله أحال الشارح الاخراج عليه وقيل ان قوله مادامت الذات خرج به المعنوية الحادثة وغنى غير معللة بعلة خرج به المعنوية القديمة وفيه بعد هذا وأورد على التعريف المذكور أن الوجود كالمعنوية فى كونه معللا فان معناه ثبوت الشئ أى حصوله فى الاعدان على القول بأنه حال فلا بد من صفة تقتضى ذاك الحصول وأجيب بأنه لا يجوز تعليل الحصول المذكور به فة قائمة به لان اتصافه بها مسبوق بحصوله فى نفسه اذ حصول الشئ فى نفسه سابق على حصول غيره له فلو كان حصول غيره له علة لحصوله لزم الدور (قوله أى تلزمها) أشار به الى أن المراد بالتعليل التلازم لا التأثير اذ المعانى ليست مؤثرة فى المعنوية فان اعتقاد ذلك كفر وكذا كل موضع

وهي الحال الواجب
للذات مادامت الذات
غير معللة بعلة فأخرج
بالحال المعانى والسلبية
وقوله غير معللة بعلة
أخرج الاحوال
المعنوية لانها تعلل
بالمعاني أى تلزمها

أطلق فيه التعليل عند أهل السنة فالمراد به ما ذكر (قوله كقادر) الأولى ككونه قادرا اذ قادر اسم من أسمائه تعالى لاصفة وكذا يقال فيما بعده (قوله فانه معمل بقيام القدرة) فيه تسميع اذ العلة هي القدرة لا قيامها لانه امر اعتباري فكان الأولى حذفه وكذا يقال فيما بعد الآن يقال انه من اضافة الصفة باعتبار التأويل الى الموصوف والاصل بالقدرة القيام أى القائمة وانما ارتكب ذلك التسميع لان مجرد القدرة مثلا بدون اعتبار قيامها بالموصوف لا يستلزم الكون قادرا مثلا ولذا تسميهم كثيرا يقولون يلزم من قيام القدرة بمعمل كون المحل قادرا وهكذا (قوله واختلف الخ) كالاستدراك على ما قبله كأنه قال ما تقدم مما يقتضى أن الوجود غير الموجود ليس متفقا عليه لانه قد اختلف الخ (قوله هل هو نفس ذات الموجود الخ) وعليه فالوجود مشترك اشتراكا لفظيا كلفظ عين ونحوها من المشتركات اللفظية الموضوعة لكل من معانيها على حدته فليس هنا وجود مطلق ووجود خاص هو فرد له بل ليس هناك الاحقاق مختلفة يطلق على كل واحد منها لفظ الوجود على سبيل الاشتراك اللفظي بخلافه على القول الآتي فانه مشترك اشتراكا معنويا كإنسان فهو متواطئ بين أفراده لا مشكك كالبياض لعدم اختلاف الافراد وقد استدل على هذا أعني كون الوجود عين الموجود بحجج منها أنه لو كان زائدا لم يخل اما أن يكون موجودا أو معدوما فان كان موجودا لزم التسلسل لان وجوده يتصف أيضا بوجوده أيضا وهكذا فيلزم ما ذكر وان كان معدوما لزم اتصاف الشيء وهو الوجود بنقيضه وهو العدم وذلك محال ورد أيضا بأن المتمتع اتصاف الشيء بعين النقيض كأن يقال الوجود عدم أو الموجود معدوم أما اتصافه بنقيضه على وجه النسبة كأن يقال الوجود عدمي أو الاشتقاق كأن يقال الوجود معدوم فلا يتمتع وما هنا من هذا القبيل لانا قد قلنا الوجود معدوم أى لا تحقق له في الخارج ولا يلزم من ذلك أن الذات المتصفة بالوجود معدومة لان العدم قائم بوصفها وهو الوجود لاجها ونظير ذلك السواد قائم بالجسم ونقيض الجسم لاجسم والسواد فرد من أفراد الوجود لان كل صفة قائمة بشئ فرد من أفراد نقيضه فالجسم متصف بالسواد ومن أوصاف السواد أنه لاجسم فقد اتصف بعدم الجسمية ولا يلزم منه أن الجسم معدوم لان المتصف بالعدم انما هو القائم به لاهو فيصدق أن الجسم ذو لاجسم وكذا ما نحن فيه فان العدم وصف للوجود القائم بالذات فهو وصف للقائم بها ولا يلزم من ذلك أن تكون متصفة به بل هي متصفة بذى لا وجود ولا محذور فيه ومنها ما ذكره الاشعري وهو انه لو كان الوجود زائدا على الماهية عارضها لكانت الماهية من حيث هي غير موجودة أى كانت في مرتبة معروضة للوجود أى صالحة خالية عنه فكانت معدومة لاستحالة ارتفاع النقيضين فيلزم اتصاف المعدوم بالموجود وهو تناقض ورد بأن الممكن هو ما لا تقتضى ذاته أن يكون موجودا أو معدوما فلما كان صالحا لان يتوارد عليه الوجود والعدم على سبيل البديل كان في نفسه عاريا عنهما بمعنى أن ماهيته في حد ذاتها وهي مرتبة معروضة للوجود والعدم خالية عنهما غير موصوفة بواحد منهما فقوله فكانت معدومة فيلزم الخ في حيز المنع ومع هذا فالحق ما ذهب اليه من ان الوجود عين الموجود وانه لا حال ثم ان أكثر الشيوخ أخذ بظاهر كلامه في الدليل المذكور فأبقى هذه العبارة على ظاهرها فقال معنى كون الوجود عين الموجود انهما متحدان مفهوما وما صدقا والمحققين أولوها فأولها السعد بقوله معناها ان الوجود ليس له تحقق في الخارج زائد على تحقق الذات بل هو امر اعتباري فليس للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر بحيث يكون هناك شيان متحققان خارجا كالجسم والبياض وهذا لا ينافي كونه أمرا اعتباريا يلاحظ في الذهن زيادة على ملاحظة الذات كما كان الحادث فان الامكان امر اعتباري يلاحظ في الذهن زيادة على ملاحظة الحادث كما امر (قوله فلا يكون صفة) أى لان الصفة اسم للامر الزائد على الموصوف وهذا ليس كذلك على ما سيأتي (قوله وهو مذهب الشيخ أبي الحسن) واسمه على منسوب الى أبي موسى الاشعري

كقادر فانه معمل بقيام
القدرة بالذات وكذا
مريد معمل بقيام الارادة
الى آخرها واختلف في
الوجود هل هو نفس
ذات الموجود فلا يكون
صفة على هذا القول
وهذا مذهب الشيخ
أبي الحسن الاشعري

الصحابي والماتريدي اسمه محمد (قوله وقد تسامح الشيخ الخ) هذا جواب عما يقال اذا كان مذهب الاشعري ان الوجود عين الوجود فكيف يعده المصنف التابع له من الصفات وحاصله انه تسامح أي تجوز بان أطلق اللفظ على غير ما وضع له علاقة المشابهة من حيث الوصف في اللفظ فهو استعارة مصرحة وليس في ذلك جمع بين الطرفين كما توهمه بعضهم لانهم لم يجتمعوا في جملة واحدة على وجه ينبي عن التشبيه وقوله ووجه التسامح أي وعلاقة المجاز * وحاصله ان الوجود يكون وصفا في اللفظ كالصفة فكما يقال الله عالم يقال الله موجود فلما حصلت المشابهة بينهما من هذه الحيثية صح اطلاق الصفة عليه وان كان في المعنى ليس أمرا زائدا وعلى هذا فيكون اطلاقها عليه وعلى سائر الصفات من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه وهذا كله ان جرينا على عدم التأويل في عبارة الشيخ السابقة فان جرينا على ما هو الحق من تأويلها فلا تسامح لان الوجود حينئذ يكون أمرا اعتباريا وهو زائد على الذات في التعلق باطلاق الصفة عليه حقيقة لا مجاز لان الصفة كما سيأتي تطلق على الامر الوجودي وتطلق على ما ليس بذات الشامل للوجودي وغيره ومن ثم اعترض السكتاني على قوله فتصفها بالوجود لفظا بقوله ظاهره أن هذا اطلاق حده اللفظ لا يتعدى الى المعنى أصلا والمعنى عليه ذات مولانا يطلق عليها لفظ الوجود أو نحو هذا وليس كذلك اذا اخفاء في ان ثبوت الوجود لله تعالى حكم تصديقي برهن عليه المتكاملون في كتبهم وأثبتوا صحته بحدوث العالم وامكانه وذلك يؤذن بأنه عندهم اسناد معنوي وذلك يحصل بجعله أمرا اعتباريا انتهى بياضاح (قوله زائد على الذات) أي صفة ثابتة في الخارج لم تصل الى درجة الوجود بل هي واسطة بينه وبين العدم كالمعنوية فهي من جملة الاحوال عند القائل بها وقد استدلوا على ذلك بحجج منها ان ذاته غير معلومة لنا ووجوده معلوم لنا ينتج من الشكل الثاني ذاته غير وجوده وفيه نظر لان وجوده معلوم لنا من حيث الوصف فقط وهو أن ذلك الوجود لا يسبقه عدم ولا يلحقه عدم وأما حقيقته فغير معلومة لنا فقولهم وجوده معلوم لنا دون ذاته في حيز المنع وقالت الفلاسفة الوجود غير الموجود في الحادث عينه في القديم لانه تعالى واجب الوجود وهو لا يكون عندهم الا واحدا من كل وجه فلو زاد وجوده لتكثر لان الموصوف عندهم يتكثر بتكثر الصفات وذلك يؤدي الى التركيب المؤدى الى الامكان وهو مناف للوجوب ولا يخفى بطلان ما ذهبوا اليه وقالت الكرامية الوجود صفة معني كالقدرة مثلا ويمكن توجيهه بنحو ما احتج به على القول الثاني الذي هو قول الرازي * واعلم أن الواجب على المكلف الايمان بوجوده تعالى ولا يجب عليه اعتقاد كون الوجود عيناً أو غيراً وبصفاته ولا يجب عليه اعتقاد كونها عين الذات أو غيرها ولا البحث عن كفياتها وتعلقاتها وتعددتها واتحادها فان ذلك لم يأمر به الشرع وسكت عنه الصحابة والتابعون بل نهوا عن الخوض فيه لانه بحث عن كيفية ما لا تعلم كيفية بال عقل فالاسلم الامساك (قوله والقدم والبقاء) معطوفان على الوجود ثم ان قطع النظر عن العامل أعني فما يجب كان عطفهما عليه من عطف المغاير لانه صفة نفسية وهما صفتان سليبتان نعم ان اعتبر انه حينئذ يتحقق في القديم والحادث وهما لا يتحققان الا في قديم صح أن يكون من عطف الخاص على العام وكذا ان قلنا ان الصفات الثلاثة نفسية أو سلبية اذ الوجود على الاول حال واجب له تعالى أزلا وأبداً والقدم حال واجب له تعالى أزلا فقط والبقا حال واجب له تعالى أبداً فقط وعلى الثاني الوجود سلب العدم مطلقا سابقا كان أو لاحقا ومستمررا والقدم سلب العدم السابق والبقاء سلب العدم اللاحق وان نظر للعامل المذكور كان من عطف اللازم على المألوم لان الوجود من حيث وصفه بالوجوب يلزمه القدم والبقاء اذ كل من وجب وجوده وجب قدمه وبقاؤه وعطف البقاء على القدم حينئذ كذلك اذ كل من ثبت له القدم استحال عليه العدم (قوله في حقه تعالى) احترز به عن القدم في حق الحوادث كما في قولهم هذا بناء قديم فانه عبارة عن طول مدة وجوده وان كان مسبوقا بالعدم وضبط طول المدة بسنة فاذا قال كل من كان قديما من عبيدي فهو حر عتق من له عنده

وقد تسامح الشيخ في
عده صفة لان الصفة
زائدة على الذات لا نفس
الذات ووجه التسامح
انك تقول ذات الله
موجودة فتصفها
بالوجود لفظا وقيل هو
زائد على الذات فلا
تسامح في عده صفة على
هذا القول
(ص) والقدم والبقاء
(ش) القدم في حقه تعالى

سنة ثم انه في اصطلاح المتكلمين حقيقة في قدم المولى تبارك وتعالى مجاز في حق الحوادث وفي اصطلاح اللغويين بالعكس والصحيح أنه يجوز اطلاق القديم عليه تعالى فيقال هو جل وعز قديم لثبوت ذلك بالاجماع ووروده في بعض الروايات بدل الاول ومتى ورد اسم في كتاب أو سنة ولو كانت السنة خبر آحاد جاز اطلاقه عليه تعالى اتفاقا وان أوهم نقصان لم يرد فيهما فان أوهم نقصا امتنع اتفاقا والافيه خلاف أجازة المعتزلة والقاضي من أهل السنة ومنعه بقية أهل السنة وهو الصحيح وتوقف امام الحرمين وفصل الغزالي بفوز الصفة وهي ما دلت على معنى زائد على الذات دون الاسم وهو ما دل على نفس الذات وحدها أو مع الصفة وسيأتي التنبيه على هذا بوضح من هذه العبارة (قوله عبارة) أي معبر به وظاهره أن الواجب له تعالى لفظ قدم وليس كذلك الآن يقال في كلامه حذف والتقدير مدلول عبارة وذلك المدلول هو نفي العدم الخ ولوحذف عبارة وقال القدم نفي العدم الخ لكان أولى وكذا يقال فيما يأتي (قوله عن نفي العدم) النفي في العبارات المذكورة المراد به الانتفاء لا حقيقة الذي هو فعل الفاعل والانتفاء المذكور بمعنى العدم فيصير معنى التعريف الاول القدم هو عدم العدم السابق الخ ولا خفاء ان عدم العدم اما وجود أو ثبوت فيرد عليه حينئذ أمران الاول صدقه على الوجود الازلي فيقتضى كونه صفة سلبية وليس كذلك والثاني كون القدم ليس صفة سلبية لان العبرة في الوجودي والعدمي بالمعنى لا باللفظ ولذا ذهب بعضهم الى انه صفة ثبوتية وعرفه بهذا التعريف وجعله مقابلا للقول بأنه صفة سلبية والقول بأنه صفة نفسية (قوله السابق للوجود الخ) اعترض على التعاريف الثلاثة حيث اعتبر الوجود فيها بامر من الاول انها لا تشمل قدم الاحوال على القول بها الذي سلكه المصنف حيث عدها من جملة الصفات الواجبة له تعالى لانها ثابتة لا موجودة فالقدم بالنسبة لها عبارة عن نفي العدم السابق للثبوت وهكذا وأجيب بأنه أطلق الوجود وأراد الثبوت من باب اطلاق الخاص وارادة العام لكنه مجاز يفتقر الى قرينة ولا قرينة هنا الا أن يقال القرينة تعالية والاحسن أن يجاب بان المراد بالوجود الوجود في نفس الامر والاحوال على القول بها تنصف بانها موجودة في نفس الامر أي في نفسها بقطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فإرض وان لم يكن لها وجود في الاعدان لان الوجود في نفس الامر أعم من الوجود في الاعدان اذ هو عبارة عن تحقق الشيء في نفسه بقطع النظر عما ذكر أو بان التعاريف المذكورة مبنية على الصحيح من نفي الاحوال الثاني أن أوصافه تعالى التنزيهية كالقدم وما بعده من السلوب يجب القدم لها عقلا فلا يصح سلبه نهال في الازل ولا فيما لا يزال ومع ذلك لا تشملها تلك التعاريف لعدم وجودها الا أن يجاب بما تقدم من أن المراد بالوجود الوجود في نفس الامر بالمعنى المتقدم * لا يقال لو وجب لها القدم للزم التسلسل لان قدمها يتصف أيضا بقدم وذلك القدم بقدم آخر وهكذا فيلزم ما ذكر * لانا نقول التسلسل لا يضر الا في الامور الوجودية لا في العدميات كما هنا ولا في الامور الاعتبارية وهذا كله ان قلنا بترادف القديم والازلي وان كلامهما معناه ما لا ابتداء لوجوده وهو التحقيق كما قاله الامام الفهرى المعروف بابن التلمساني وهو محمد بن محمد بن علي بن شرف الدين التلمساني شافعي المذهب مصري الدار أحد تلامذة المقتدر مات في حدود خمسين وستة أمان قلنا بتغايرهما وان القديم موجود لا ابتداء لوجوده والازلي ما لا ابتداء لوجوده أعم من أن يكون موجودا أو معدوما فلا يرد شيء من ذلك لان صفات السلوب لا تنصف بالقدم لعدم وجودها وانما تنصف بالازلية (قوله عن نفي الاولية) أي عن عدم الاولية فهذا التعريف ظاهر في أن القدم سلبية وكذا ما بعده والاولية تطلق بمعنى الابتداء ويقابلها الآخرة بمعنى الانتضاء وتطلق بمعنى السبق على الاشياء ويقابلها الآخرة بمعنى البقاء بعد فناء الخلق والمناسب هنا الاول وقوله للوجود فيه ما تقدم واللام للتعدية متعلقة بالاولية بخلافها فيما قبله فانها بمعنى على متعاقبة بالسابق وقوله أو عن نفي افتتاح الوجود أي كونه مفتوحا وهذا التعريف قريب مما قبله كما مر (قوله كلها بمعنى

عبارة عن نفي العدم
السابق للوجود وان
شئت قلت أو عن نفي
الاولية للوجود أو عن
نفي افتتاح الوجود كلها
بمعنى

واحد) فيه نظر لانه ان أراد متحدة مفهوما فممنوع لما علمت من أن القدم على الاول أمر ثبوتى وعلى
الآخرين سلبى أو ماصداق كذلك لان ماصداقات الثبوتى أى جزئياته أمور ثبوتية و ماصداقات العدمى أمور
عدمية الآن يقال مراده أنها تؤل في نفس الامر الى شئ واحد وهو عدم الاولية للوجود أو مراده ان أوائلها
بمعنى وان اختلف متعلقها الذى بعدها (قوله والبقاء الخ) في كلامه حذف يدل عليه ما قبله أى في حقه تعالى
وهل يقال وأما في حق الحوادث فهو ما بقى له سنة أو لا يقال لم يرد في ذلك نص ويمكن القياس وقوله عبارة
عن نفي العدم الخ يعلم مما مر عدم اتحاد هذين التعريفين مفهوما و ماصداقا وفي كلامه حذف أيضا يدل عليه
ما تقدم والتقدير وهما بمعنى واحد وفيه ما مر ولم يأت بتعريف يقابل التعريف الثانى للقدم بأن يقول أو عن
نفي الآخرة للوجود ولعله تركه للمقايضة أو نظر الكون الآخرين في القدم بمعنى واحد كما مر فاقصر في
مقابلتهما على شئ واحد وقد علم مما تقرر أن كلام من القدم والبقاء صفتان سلبيتان وهو الحق وقيل انهما
نفسيتان لان كلامهما عبارة عن الوجود المستمر في الماضى والمستقبل والوجود نفسى كما مر وقيل انهما
صفتان موجودتان يقومان بالذات كالعلم والقدرة وقيل القدم سلبى والبقاء وجودى ويعلم رده هذه الاقوال
من شرح المصنف (قوله ومخالفته تعالى الخ) عطفه على الصفات الثلاثة قبله من عطف اللازم على الملزوم
اذ من وجبت له تلك الصفات لزم أن يكون مخالفا للحوادث وانما أتى بالضمير العائد لمولانا عز وجل في هذه
الصفة والنبي بعدها للتفنن أولان المخالفة والقيام بالنفس لما كان يصح اتصاف الحادث بهما فيقال زيد مخالف
لعمرو في كذا وقائم بنفسه أى لا يحتاج الى غيره في أمور معاشه أى به للتصيص على أن المراد المخالفة والقيام
بالنفس المناسبان له تعالى ولما أتى بالضمير العائد له جل وعز ناسب أن يأتى بكلمة تعالى الدالة على التنزيه لان
الاولى للعبد ذكر التنزيه متى ذكره تعالى أو أتى به الرد على المجسمة في هذه وعلى الجهمية وعلى النصارى في
التى بعدها ولم يكثر بقول التنوية حتى يأتى بها في الواحدانية لوضوح بطلانه كل الاتضاح وأل في بقية
الصفات اما خلف عن الضمير على مذهب الكوفيين أو للعهد بما يعهده كل مؤمن فالوجود مثلا معناه الوجود
المعهود لكل مؤمن وهو المتعلق به تعالى وهكذا (قوله للحوادث) انما لم يقل للممكنات وان كان أهم لان
الحوادث هى التى يتوهم المماثلة بينها وبينه تعالى لمشاركتها له في الوجود والمماثلة لا تنوهم الا بين الشئين
المشتركين في الوصف فيحتاج لدفع ذلك التوهم بذكر المخالفة ولذا لم يذكرها المصنف الا بعد الحكم بالوجود
وجعله من صفاته تعالى حتى يوجد ذلك التوهم فيحتاج لدفعه بما ذكر ولم يقل للعوالم بالجمع لان الحوادث
أوضح ولشمولها الموجودات خارجا والموجودات ذهنا كالخواطر النفسانية فانها حادثة أى متجددة بعد
عدم بخلاف العوالم فانها اسم لما سوى الله تعالى من الموجودات في الخارج اما خارج الاعيان كالاجرام
والاعراض أو خارج الازهان كالمجردات عن الجرمية والعرضية بناء على قول الفلاسفة المثبتين لهذا
القسم من العالم وجعلوا منه الملائكة والارواح ومذهب أهل السنة انها أجسام لطيفة نورانية والله تعالى
كما هو مخالف لذلك مخالف للموجودات في الذهن فقط كالخواطر المذكورة فلذا قال أبو اسحق الاسفرائينى
أجمع أهل الحق أن جميع ما قيل في التوحيد في كلمتين احدهما اعتقاد أن كل ما يتصور في الاوهام أى من
الحوادث وصفاتها فالله تعالى بخلافه لان الذى لا يتصور في الاوهام مخلوق له تعالى ثانيهما اعتقاد ان ذاته تعالى
ليست مشبهة بذات ولا خالية عن الصفات وقال بعضهم صحبت أر بعما تصوفى ومألتهم عن أربع مسائل
فلم يجبنى واحد منهم فاغتممت لذلك فرأيت النبى ﷺ فسألنى عن حالى فأخبرته بذلك فقال سل
مسئلتك فقلت له ما حقيقة التوحيد وما حد العقل وما حد التصوف وما حقيقة الفقه فقال عليه الصلاة
والسلام ما حقيقة التوحيد فهو ما خطر ببالك فهو هالك والله سبحانه وتعالى بخلاف ذلك وأما حد العقل
فأدناه ترك الدنيا وأعلاه ترك التفكير في ذات الله عز وجل وأما حد التصوف فترك الدعاوى وكنهان

واحد والبقاء عبارة
عن نفي العدم اللاحق
للوجود أو عن نفي
انتهاء الوجود
(ص) ومخالفة تعالى
للحوادث

المعاني وأما حقيقة الفقر فهو أن لا تملك شيئاً ولا يملكك شيء وأنت راض عن الله تعالى في الحالين ولم يقل العالم بفتح اللام لماذا ذكر ولثلاثتهم تصحيفه بالكسر ولا يخفى فساد هذا إن قلنا إن المكسور لا يطلق إلا عليه تعالى فإن قلنا أنه يطلق عليه تعالى وعلى الحوادث لعلم الصانع بها لم يضر ذلك التصحيف لصحة إرادة المكسور في الجملة (قوله أي لا يماثل شيئاً منها) كان الأولى أن يقول كما قال المصنف أي لا يماثل شيئاً منها لأن المتبادر أن أوصاف المنفى عنه المماثلة أخط وأتقص من أوصاف الآخرون كان المعنى واحداً ثم هذه المخالفة تنفي عنه تعالى الجرمية والعرضية ولوازمهما فلوازم الجرمية أربعة التركيب والتحيز والحدوث وقبوله للأعراض كالقادر والجهات والازمنة والقرب والبعد في المسافة والمماسية والحركة والسكون والصغر والكبر والطول والقصر ولوازم العرضية أربعة أيضاً حدوثه وعدم قيامه بنفسه ووجوب قيامه بغيره وعدمه في الزمان الثاني على القول بأنه لا يبق زمانين ولا تنفي عنه كونه تعالى صفة قديمة لأن الصفة أعم من العرض إذا العرض هو الصفة القائمة بالجرم فلا بد من زيادة القيام بالنفس (قوله عبارة عن نفي المماثلة) لا يخفى ما في كلامه من التسمح إذا العبارة اللفظ المعبر به فيقتضي أن المخالفة لفظ وليس كذلك بل هي مدلول ذلك اللفظ فكان الأولى أن يقول المخالفة نفي المماثلة الخ وقد تقدم نظير ذلك (قوله ليست) جرماً أي يمثلاً فراغاً ولا حاجة لقوله كالأجرام لعلمه بما قبله * لا يقال مقتضى القاعدة وهي أن النفي إذا دخل على كلام مقيد بقيد كان مصبه ذلك القيد أن يكون المنفى في كلامه هو كالأجرام فيفيد ثبوت الجرمية له تعالى وهو باطل لأننا نقول القاعدة أغلبية وقد يكون مصبه كلام من القيد والقيد كما هنا أي ليست جرماً ولا كالأجرام وكذا يقال فيما بعد وهذا مع قطع النظر عن الاستغناء عن قوله كالأجرام والافهوه في الحقيقة مصبه القيد فقط (قوله وصفاته) أي وكل صفة من صفاته فهو من باب الكلية وهي الحكم على كل فرد فرد لا من باب الكل وهو الحكم على المجموع لاقتضاءه أنه من مقابلة المجموع بالمجموع فيصير المعنى ومجموع صفاته ليس كمجموع صفات المخلوقات فيفهم أن بعضها كبعضها وهو فاسد (قوله مخصوصة) أي تعلق بها التخصيص أي الإيجاد فهو لازم لما قبله والنفي منصب على كل من الأمرين وقوله بل هي قديمة أي ويلزم منه أنها ليست مخصوصة وهو اضرب انتقالي عما قبله (قوله وأفعاله) أي مفعولاته وهي تعلقات القدرة التنجزية كالخلق والرزق والاحياء والامانة وقوله حادثه مكتسبة مصب النفي قوله مكتسبة والأفعله وهي تلك التعلقات حادثه متجددة بعد عدم فهي متصفة بالحدوث بالمعنى المجازي وهو التجدد بعد عدم لا الحقيقي الذي هو الوجود بعد عدم فليست مخلوقة لأن الخلق لا يتصف به إلا الحادث بالمعنى الحقيقي وأما أفعال العباد فهي حادثه مخلوقة لله تعالى مكتسبة لهم أي ليس لهم في أفعالهم إلا الكسب وهو مقارنة قدرتهم الحادثه للأفعال أو تعلق قدرتهم الحادثه بها أو إرادتهم لها على الخلاف في تفسير الكسب وذلك الكسب مقارن لتعلق القدرة القديمة بالفعل فإذا حرك الإنسان يده تعلق بها قدرتان قدرة العبد على سبيل الكسب وقدرة الله تعالى على سبيل الخلق والكسب بالمعنيين الأولين أمراً اعتبارياً لا يتصف بكونه مخلوقاً لله تعالى لأن الخلق لا يتعلق إلا بالامور الوجودية كما علمت بخلافه بالمعنى الثالث (قوله بل هو الخالق للكائنات) اضرب انتقالي أشار به إلى أن أفعال العبيد ليست مخلوقة لهم وإنما لهم فيها مجرد الكسب والكائنات جمع كائن سواء كان من مكتسبات العبيد أو ليس من مكتسباتهم بل مخلوق لله تعالى ويان ذلك أن الفعل الصادر من العبد كحركة يده تارة يكون مخلوقاً فقط كحركة المرتعش وتارة يكون مخلوقاً مكتسباً كحركة المختار فأنها تعلق بها القدرتان قدرة الله تعالى وقدرة العبد فمن حيث تعلق قدرته تعالى بها يقال لها حادثه مخلوقة لا مكتسبة ومن حيث تعلق قدرة العبد بها يقال لها حادثه مكتسبة فكل مكتسب مخلوق ولا عكس ولما كان زهوق روح المقتول ناشئاً عن حركة يد القاتل المكسوبة له أو خذ بالقتل وإن كانت حركته مخلوقة لله تعالى

(ش) أي لا يماثل شيئاً منها لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله والمخالفة للحوادث عبارة عن نفي المماثلة في الذات والصفات والأفعال أي ذات الله ليست كذات شيء من المخلوقات ليست جرماً كالأجرام وصفاته ليست كصفات المخلوقات حادثه مخصوصة بل هي قديمة وأفعاله ليست كأفعال المخلوقات حادثه مكتسبة بل هو الخالق للكائنات

(قوله بلا واسطة) احتراز عن فعل العبد فانه بواسطة كالكتابة التي بواسطة القلم فأشار بذلك الى المخالفة بين التأثير الذي هو فعل الله تعالى وبين فعل العبد الذي يقتصر الى الآلة ويحتمل أنه رد على من يقول ان الاسباب العادية تؤثر فيما قارنها بقوة أو دعها الله تعالى فيها كالري بواسطة الماء والشبع بواسطة الطعام وغير ذلك وقوله ولا معين يحتمل أنه عطف تفسير على ما قبله ففيه ما مروى يحتمل أنه عطف مغاير ويكون ردا على قول الاستاذ أبي اسحق الاسفرائيني على ما نقل عنه وان كان بريثامنه ان فعل العبد كالحركة واقع بمجموع قدرتي الله تعالى والعبد على سبيل الخلق أي تعلق به القدرتان خلقا وإيجادا فهذا الاعتبار وجدله تعالى معين على خلق الفعل وهو العبد ولا شبهة في بطلانه (قوله ليس كمثله شيء) اعترض بأن الكاف بمعنى مثل فيكون مفاد الآية ليس مثل مثله شيء وهو خلاف المقصود الذي هو نفي مثله تعالى وإضافة الآية تدل حينئذ على إثبات مثل له تعالى وهو محال وأجيب عن ذلك بأمور منها أن الكاف زائدة وانما حكم بزادتها دون مثل لانها حرف والحروف كثيرا ما تزداد بخلاف الاسماء ومنها ان المثل يطلق على الذات وعلى الصفات ويبنى أن يكون مستعملا في الآية بالمعنيين معا اما على سبيل الاشتراك بناء على جواز استعمال المشترك في معنيه أو على سبيل الحقيقة والمجاز بناء على جواز الجمع بينهما لان المصنف ادعى العموم في نفي المماثلة واستدل عليه بالآية * لا يقال الاستدلال عليه بما غير ظاهر بالنسبة للأفعال لعدم شمول المثل لها على هذا التأويل لانا نقول ان من جملة الصفات صفات الفعل لانها عند الاشاعرة كما مر تعلقات القدرة التنجيزية كالخلق والرزق وانما نص عليها الشارح في قوله وأفعاله ليست كأفعال المخلوقات الخ مبالغة في نفي المماثلة ومنها أنه من باب الكناية اذ يلزم من نفي مثل المثل نفي المثل لان الله تعالى موجود فلو ثبت له مثل لكان تعالى مثلا لذلك المثل فيصدق عليه تعالى أنه مثل مثل وقد نفت الآية مثل المثل فيلزم نفيه تعالى وهو باطل لانا قد فرضنا وجوده تعالى * واعلم ان الشيء يطلق عليه تعالى لانه سمي نفسه شيئا وقال صاحب بدء الامالي * نسمى الله شيئا لا كالايشاء * خلافا لمن بالغ في التنزيه من القدماء فامتنع من اطلاقه عليه تعالى بل منع اطلاق العالم والقادر وغيرهما عليه تعالى أيضا زعمانه أنه يوجب اثبات المماثلة وليس كذلك لان المماثلة انما تلزم لو كانت المعاني المشتركة بينه تعالى وبين غيره فيهما على السواء مع أنه لا تساوي بين شئيته تعالى وشئيته غيره ولا بين علمه وعلم غيره وكذا جميع الصفات وأشنع من ذلك امتناع الملاحظة من اطلاق اسم الموجود عليه تعالى واما امتناع اطلاق الماهية عليه تعالى فذهب كثير من المتكلمين لاقتضاءها المجانسة ولذا قال أبو منصور الماتريدي لو سألنا سائل عن الله تعالى ما هو قلنا ان أردت ما اسمه فهو الله الرحمن الرحيم أي مثلا وكذا يقال فيما بعد وان أردت ما صفته فسميع بصير وان أردت ما فعله فخلق المخلوقات ووضع كل شيء موضعه وان أردت ما ماهيته فهو متعال عن المثال والجنس قال في شرح المقاصد وما روى أن أبا حنيفة رضى الله تعالى عنه كان يقول ان الله تعالى ماهية ليس يعلمها الا هو فليس يصح اذ لم يوجد في كتبه ولم ينقل عن أصحابه العارفين بمذهبه ولما كان من مماثلته فقد مماثلته لان المماثلة مفاعلة من الجانبين صح الاستدلال بالآية التي فيها نفي مماثلة المخلوقات له على نفي مماثلته تعالى للمخلوقات المذكورة في المتن وقدم فيها السلب على الاثبات وان كان في كثير من المواطن العكس فقد عالج التحلية على التحلية وأيضالوقدم الاثبات بان قال وهو السميع البصير ثم ذكر النفي بعده أوهم التشبيه بان يكون سمعه تعالى باذن وبصره بمقدرة دفع ذلك من أول الامر وصدر الآية يرد على الجسم كاليهود والجهوية وعجزها يرد على المعطلة النافين لجميع الصفات لان ما فيها في قوة الجزئية وهي تناقض السالبة الكلية هذا ان جعلت من قصر الموصوف على الصفة قلبا أي انه متصف بهاتين الصفتين لا يتعداهما الى نفيهما كما نقوله المعطلة كقولك زيد الكريم أي المقصور على صفة الكرم لا يتعداهما الى غيرها فان جعلت من قصر الصفة على الموصوف كان في ذلك رد عليهم وعلى عبدة الاوثان

بلا واسطة ولا معين ليس
كمثله شيء وهو السميع
البصير والمخلوقات
هي المخلوقات

اذدعواهم ألوهيتها يقتضى انها تسمع وتبصر وقدم السميع على البصير لان السمع أشرف من البصر على الصحيح لانه ينعدم بانعدامه منافع كثيرة من أجلها ادراك العلوم الشرعية (قوله وقيامه تعالى بنفسه) هو من عطف اللازم على الملزوم بالنسبة لعدم الافتقار الى المخصص لفهم ذلك من صفة القدم اذ لا يقتدر الى المخصص الا الحادث وانما به عليه المصنف مع علمه مما سبق لان خطر الجهل في هذا الفن عظيم فلا يكتفى فيه بالملزومات عن اللوازم ومن عطف الخاص على العام بالنسبة لعدم الافتقار الى المحل ووجه ذلك ان الصفات المتقدمة تنصف بها الذات والصفات دون هذه فانها بهذا المعنى لا تنصف بها الا الذات فيقال ذات الله تعالى قائمة بنفسها أى لا تقتدر الى محل ولا يصح أن تقول صفاته قائمة بنفسها اذا لصفات لا تقوم الابعمل والباء في نفسه يحتمل أن تكون للذلة باعتبار المقابل أى لا بغيره فكأنه يقول غناه تعالى بنفسه لا بغيره ولا باكتساب أى انه أمر حصل له من قبل نفسه لا من قبل غيره وليس المراد أن نفسه آله في القيام حقيقة ويحتمل أن تكون للظرفية المجازية وان تكون للالاسبة وللنفس في اللغة معان منها الذات وهو المراد هنا واستعمالها بهذا المعنى وارد في القرآن قال تعالى كتبكم بكم على نفسه الرحمة ويحذركم الله نفسه ولا أعلم ما في نفسك وهذا الاستعمال حقيقي اذا لاصل في الاطلاق الحقيقة خلافا لما قال انه من باب المشاكاة مدعيانها لا تطلق حقيقة الاعلى ذى حياة عارضة وإضافة النفس للضمير فيما ذكر من قبيل إضافة الشئ لنفسه قال الراغب فهذا وان كان من حيث انه مضاف ومضاف اليه يقتضى المغايرة وإثبات شيئين من حيث العبارة فلا شئ من حيث المعنى سواء تعالى عن الاثنينية اهـ ولا كان القيام يطلق لغة على انتصاب القائمة وعلى الاحكام أى الاتقان تقول قام فلان بكذا بمعنى أتقنه وأحكمه وعلى الشدة تقول قامت الحرب على ساقها أى اشتد أمرها وعلى لزوم الشئ والاعتكاف عليه وعلى الاستغناء وهو المراد هنا فسر المصنف تبعا لاني اسحق الاسفراينى بقوله أى لا يفتقر الخ وانما فسر هذه الصفة وما بعدها دون غيرهما من بقية الصفات لان معناهما مركب بخلاف غيرهما أولرد في هذه على من فسر القيام بعدم الافتقار الى المحل وهو المتعارف عند بعض المتكلمين ولا يخفى أنه أولى من تفسير المصنف المذكور اذ عدم الافتقار الى المحل هو المحتاج اليه لعدم استفادته مما امر بخلاف عدم الافتقار الى المخصص فانه غير محتاج اليه لعل من صفة القدم كما علمت وأما في الوحدة فلدفع توهم أنواع الوحدة المعروفة عند الفلاسفة كوحدة الشخص وغيرهما ماسياى انه لا يصح في حقه تعالى ففسرها بمعنى من معانيها يليق به تعالى (قوله عبارة عن نفي افتقاره الخ) المراد بالنفي الانتفاء أى عدم افتقاره الخ وليس المراد به فعل الفاعل وتقدم التنبيه على ما في مثل هذه العبارة من المسامحة (قوله والمحل هو الذات) أى لا الممكن لان عدم افتقاره اليه تعالى مأخوذ من مخالفته تعالى للحوادث كما مر وتقدم انه لا يؤخذ منها نفي كونه صفة لان الصفة القديمة مخالفة للحوادث فلا يستغنى بالمخالفة عن القيام بالنفس (قوله يلزم أن يكون ذاتا لاصفة) أى خلافا لانسارى قبهم الله تعالى في ذلك رد عليهم (قوله واستعانه عن المخصص الخ) تقدم ان صفة القدم تعنى عنه وتقام الاعتذار عن المصنف في ذكره * واعلم ان الموجودات بالنسبة الى المحل والمخصص أربعة أقسام كما ذكره المصنف في المقدمات قسم غنى عنهم وهو ذات مولانا جل وعلا وقسم مفتقر اليها وهو الاعراض القائمة بالحوادث وقسم مقتدر الى المخصص دون المحل وهو الاجرام وقسم مود في المحل ولا يفتقر الى مخصص وهو صفات مولانا جل وعز ولا يصح التعبير في هذا القسم بالافتقار لما فيه من إساءة الادب وذلك لايهامه حديث القديم وقد ساء الادب فاطلق على صفاته أهم مفتقرة الى الذات نظرا منه لاستحالة قيامها بنفسها ووجوب قيامها بوصفها غافلا عما يفهمه لافتقار من فقد أمر يحتاج الى حصوله فان الجائع مثلا يفتقر الى الاكل فاذا أكل وسبع لم يوصف بالافتقار الى الاكل (قوله والوحداية) معطوف على الوجود والقياس كسرواوها لانها منسوبة للوحدة

(ص) وقيامه تعالى بنفسه أى لا يفتقر الى محل ولا مخصص
(ش) قيامه تعالى بنفسه عبارة عن نفي افتقاره الى المخصص والمحل هو الذات أى ذات الله تعالى غنية عن المحل والمخصص بكسر الصاد هو الفاعل فباستغنائه عن المحل أى عن ذات يقوم بها يلزم أن يكون ذاتا لاصفة لان الصفة لا بد أن تقوم بمحل وباستغنائه عن المخصص يلزم أن يكون قديما لاحداثا لانه لا يحتاج الى المخصص وهو الفاعل الاحداث (ص) والوحداية

بالكسر أيضاً مأخوذة من وحيد حدة كعدة وإن كانوا لم يقولوا حدة كعدة إلا في قولهم هذا على حدة أى منفرد عن غيره ولكن المسموع الفتح ثم رأيت المناوى في شرح الجامع الصغير قال والوحدة بفتح الواو وتكسر وأنكر السفاقسي الكسر اهـ والتاء فيها للتأنيث اللفظي وياؤه للنسب والالف والنون مزيدتان للبالغ والقياس وحيدة لأنه نسبة للوحدة كما مر فهو من تعبير النسب كرقباني وشعراني نسبة للرقبة والشعر والقياس رقبى وشعرى فعنى الوحدة بفتح الواو حيث أن الأمور المنسوبة للوحدة كعلم التركيب في الذات والصفات والأفعال ولا يخفى أن هذه الأمور هي نفس الوحدة لا شيء منسوب إليها وإن المراد هنا ثبت نفس الوحدة لا الأشياء المنسوبة إليها لأننا في مقام عد الصفات فالتعين أن تكون الياء في الوحدة المصدرية للمصدر فعنا حينئذ الوحدة نفسها وذلك أن وحدان وصف كسكران فزيادة الياء فيه يرد إلى المصدر لأن القاعدة أن ياء المصدر إذا زيدت في وصف ردت إلى المصدر كضارب فإنه وصف فإذا زيدت فيه الياء بان قيل الضاربة أو المضروبة صار المراد به المصدر وهكذا أفاده الشيخ يحيى الشاوي وبه يعلم أن ما قاله السكتاني ونقله شيخنا في الحاشية من أن الياء للنسب إنما هو بالنظر لما يقتضيه هذا اللفظ في حد ذاته بقطع النظر عن المقام (قوله أى لاثاني له) هذا تفسير للواحد لا للوحدة والصواب في تفسيرها أن يقول أى نفي الاثنينية في الذات والصفات والأفعال ولعل نكتة ما صنعه التصريح بنفي الثاني الذي هو المقصود وإن كان يؤخذ من نفي الاثنينية نفيه لكن لا بطريق الصراحة بل بطريق الزوم والمراد بنفي الثاني نفي التعدد مطلقاً سواء كان بالثنائية أو بالتثنية أو غير ذلك وإنما اقتصر على نفي الثاني لأنه لازم لكل عدد إذ مع الثالث ثلث ومع الرابع ثمان وهكذا بخلاف غيره فإنه يوجد في عدد دون عدد فقص المصنف التعميم في نفي الأعداد بنفي لازمها المستلزم نفيها لأن نفي اللازم يستلزم نفي المزموم فقال لاثاني له ولم يقل لاثالث له ولا رابع له وهكذا غرضاً أحسنها من عبارة الواحد والاحد بمعنى واحد وهو الذي لاثاني له كما مر وقيل الواحد من لاثاني له والاحد من ليس ينقسم وقيل الواحد المنفرد باعتبار الذات والاحد المنفرد باعتبار الصفات (قوله في ذاته) متعلق بثنائي وعداءه نفي لتضمنه معنى الشريك أو النظير وله هو الخبر والمعنى لاثاني أى لا نظير أو لا شريك في ذاته ملابس أو مشارك له ويصح العكس والمعنى لاثاني له موجود في ذاته فاللام حينئذ مقوية للعامل لضعفه بالفرعية والضمير أن لمولانا جل وعز * وأعلم أن الوحدة لا تتحقق إلا بخمسة أمور نفي الكم المنفصل والمتصل في الذات والمنفصل والمتصل في الصفات والأفعال والمتأثر من قول المصنف لاثاني له في ذاته نفي الكم المنفصل في الذات فقط أى نفي ما يتحقق به الكم المنفصل أى العدد وهو الشريك لمولانا جل وعز ولا يستفاد منه نفي الكم المتصل في الذات لأن غاية ما يدل عليه الكلام نفي أن يكون لمولانا ثانياً يشاركه في ذاته وذلك لا ينافي حصول التبعض والتركيب في حقيقته هو كما نقول لاثاني للشمس والقمر مع أن حقيقة كل منهما مركبة ويمكن أن يستفاد منه ذلك بطريق الزوم وذلك أن ذاته تعالى لو تركبت من أجزاء كانت تلك الأجزاء متماثلة ولا يخلو إما أن يقوم وصف الألوهية ببعض دون البعض فيلزم عليه الترجيح بلا مرجح وإما أن يقوم بمجموع الأجزاء أى بكل واحد منها فيلزم عليه انقسام الألوهية مع أنها معنى لا يقبل الانقسام ويلزم عليه أيضاً تعدد الآلهة فيكون الآلهة له ثانياً كيف والآلهة لاثاني له فقد لزم من تركب حقيقته من أجزاء وجود ثان له في ذاته على بعض التقادير فدخل في قول المصنف لاثاني له أى انفصلاً واتصالاً فقيده في ذاته يرجع (٢) لهما وأما قوله ولا في صفاته فظاهر في نفي الكم المنفصل في الصفات أى ليس هناك أحد يقوم به صفة كصفات مولانا جل وعز ولا يستفاد منه نفي الكم المتصل فيها بأن لا يكون له تعالى قدرتان وإرادتان مثلاً لا يصدق عند تعدد تلك الصفات أن هناك ثانياً لمولانا محتاج إلى نفيه فلا يدل كلامه على وحدة الصفات بناء على ما ذهب إليه جمهور الأشاعرة خلافاً لابي سهل الصعالي في العلم والقسرة والإرادة ولا في سعيد الكلابي في الكلام حيث

أى لاثاني له في ذاته
ولا في صفاته ولا في أفعاله

(٢) لعله يرجع اهـ
مصححه

ذهب الى تعدد تلك الصفات بتعدد متعلقاتها وقوله ولا في أفعاله أى ولا ثانى له فيها بان لا يكون ثم موجد لفعل من الافعال سواء تعالى على سبيل الاستقلال فهو ظاهر في نفي الكم المنفصل في الافعال ويصح تحمله للتصل أيضا بناء على تصوّره فيها وان لم يقلوه بان لا يكون ثم شريك في فعل من الافعال معاون لمولانا جل وعز وليس مستقلا بالفعل بأفعاله جميع ما وجد من الممكنات وان كان ظاهر قوله ولا في أفعاله أن المراد الافعال المنسوبة له تعالى فيوهم أن غيرهم له أفعال مع أن جميعها له تعالى وليس للعبد فيها الا الكسب وهو مقارنة قدرته الحادثة للقدور على ما مر فلو حذف الضمير لكان أولى * والحاصل أنه يتبادر الى الوهم من قوله ولا في أفعاله ان الافعال قسمان قسم منها هو فعله تعالى وفيه تكون وحدانية الافعال أى انه تعالى هو المنفرد بها ولا ثانى له فيها وقسم ليس فعله تعالى وهذا القسم ليس منفردا به بل له فيه ثان وليس كذلك بل مراده أن جميع ما وجد من الافعال منسوب له تعالى ولا ثانى له فيه بدليل ما سيأتى له في المستحيلات ولما كان معتقدا لقدرة من المعتزلة أن العبد يخترع أفعاله الاختيارية فهم كالمثبتين للشركة يجعلهم العبد مخترعا كالاله زاد المصنف للرد عليهم قوله ولا في أفعاله تنميا لقسمي الشركة لأنها ما في كل أوصاف الألوهية واما في بعضها كالقدرة على الاختراع للعبد الذي يقول به القدرية فالخلاف بيننا وبينهما انما هو في الخلق والاختراع أما اسناد الفعل للعبد فنوافقهم عليه لان القاعدة ان الفعل يسند لمن قام به اسنادا حقيقيا لا لمن أوجده فيقال أبيض الثوب أو هو أبيض ولا يقال لمن أوقع له البياض انه أبيض وحيث فلا يلزم من كون الفعل مخلوقا لله تعالى أن يسند اليه فيقال قام الله أوقعد أو نحو ذلك كما ألزمت المعتزلة بذلك ووجه عدم اللزوم ما سمعت من أن الفعل يسند لمن قام به لا لمن أوجده فليس عدم الاسناد لعدم اليجاد ثم انه لا يؤخذ من كلام المصنف انهم مشركون اذ لم يصرحوا بالشركة حتى يدرجوا في المشركين لانهم وان قالوا ان العبد خالق لأفعاله الا انهم يسمون انه مع داعيته أى قدرته مخلوق لله تعالى فاذا حرك العبد يده مثلاً وجد الله تعالى فيه قدرة مقارنة للحركة وكل منهما مخلوق لله تعالى عندنا ما عندهم فالمخلوق له تعالى هو القدرة فقط وأما الحركة فهي ناشئة عنها ومخلوقة للعبد فقد قالوا بان القدرة الحادثة التي هي منشأ الحركة مخلوقة لله تعالى وحيث فلا يكون العبد الها ولا شريكا حقيقة ولهذا لم يلزمهم الكفر الصراح اللازم للتشوية وغيرهم فالصحيح عدم كفرهم وعدم اشراكهم قال السيد لان المشرك اما مشرك في الألوهية بمعنى وجوب الوجود له تعالى كالمجوس أو بمعنى استحقاق العبادة كعبدة الاوثان والمعتزلة بمعزل عن ذلك لانهم لا يجعلون خالقية العبد خالقية الله تعالى لافتقاره الى الاسباب والوسائط كالآلة التي هي بخلق الله تعالى كالقدرة الحادثة التي يخلقها أيضا الآن مشايخ ما وراء النهر بالغوا في تضليلهم حتى جعلوا المجوس أسعدا لانهم أثبتوا شريكا للعبد والمعتزلة أثبتوا شركاء لا تحصى اه بزيادة (قوله في حق تعالى الخ) انما قيد بذلك لان للوحدانية معاني لا تصح في حق تعالى كوحدة الجنس المتصف بها الانسان والفرس مثلا فانهم متحدان في الجنس كالحيوان وكوحدة النوع المتصف بهما زيد وعمرو مثلا فانهم متحدان في النوع وهو الانسان وكوحدة الشخص المتصف بهما زيد ومثلا فان ذاته مركبة من شخصات أى أمور معينة له خارجا كيديين ورجلين وطول مخصوص وعرض مخصوص وكغير ذلك من الوحدات المستحيلة في حق تعالى فهو ليس واحدا بالمعنى الاول اذ لا جنس له حتى يتحد مع غيره فيه ولا بالمعنى الثاني اذ لا نوع له حتى يتحد مع غيره فيه ولا بالمعنى الثالث اذ ليس له شخصات تركب منها تعينه خارجا هذا ان أريد بالشخص ما تركب من شخصات معينة له كما علمت فان أريد به ما تعين في الخارج صح ذلك اذ لا ضرر في اطلاقه عليه تعالى بهذا المعنى لكن في مقام التعليم فقط لا في غيره لا بهامه المعنى الاول الذي لا يليق به تعالى (قوله عبارة عن نفي الخ) أشار بذلك الى أن مراد المصنف بقوله لا ثانى له عدم الكثرة الصادقة بالثاني والثالث وغير ذلك وان في تفسير الوحدانية بالثاني له تسامحا والمراد نفي الكثرة كما مر

(ش) الوحدانية في
حقه تعالى عبارة عن
نفي الكثرة في الذات
والصفات والافعال فنفي
الكثرة في الذات

(قوله يستلزم أن لا يكون جسماً الخ) أما استلزام الثاني فظاهر وأما استلزام الاول فلا لانه لا يلزم من نفي الكثرة أى التعدد أن لا يكون جسماً يقبل الانقسام لان الشمس ليست متكثرة أى متعددة مع أنها جسم يقبل الانقسام فنفي الكثرة في الذات لا يستلزم نفي الجسمية وتقدم الجواب عن ذلك بأنه لو كان جسماً مركباً من أجزاء لمكانت تلك الأجزاء متماثلة فإن قام وصف الألوهية ببعضها لزم الترجيح بلا مرجح أو بكلها لزم تعدد الاله فقد لزم التعدد من كونها جسماً على بعض التقادير فيلزم من نفي الكثرة أى التعدد نفي الجسمية (قوله يقبل الانقسام) صفة كاشفة لان الجسم وما يقبل الانقسام بخلاف الجوهر الفرد فإنه لا يقبله وكل منهما يسمى جرمًا والمولى تبارك وتعالى ليس جسماً ولا جوهرًا فرداً بل مجردا عنهما وقد شاركته الملائكة في التجرد عنهما بناء على قول الحكماء وكذلك الأرواح لكن كل من الملائكة والأرواح حادث وهو تعالى قديم * وعلم أن كونه جسماً يقبل الانقسام هو المسمى بالكم المتصل في الذات بمعنى أنه يتحقق به الكم المتصل الذي هو المقدار أى مقدار الجسم وهو عرض قائم به ووجود النظر في الألوهية هو المسمى بالكم المنفصل في الذات بمعنى أن العدد الحاصل بوجود النظر يسمى كما منفصلاً إذا الكم المنفصل هو العدد الصادق بالاثنتين فإزاد والمراد بنفي الكم المنفصل نفي ما حصل به الكم وهو الثاني مثلاً لان نفي الكم نفسه لشموله ذات الحق تعالى ووجود النظر في الصفات هو المسمى بالكم المنفصل فيها أى يتحقق بوجوده الكم المنفصل نظيره مأمور وتعدد صفاته تعالى كأن يكون له تعالى قدرتان هو المسمى بالكم المتصل فيها قال بعضهم والحق أن الصفة لا يعرض لها الكم المتصل أى لما علم من أن المراد به المقدار فداره على ذى متعدد الأجزاء متصل بعضها ببعض كالجسم كما أن مدار الكم المنفصل على أفراد منفصل بعضها عن بعض كالنظر في الألوهية وقد عرفت من التقرير السابق أن القوم ارتكبوا التسامح فاسموه كما متصلاً أو كما منفصلاً والداخى لهم إلى ارتكاب ذلك ملاءمة لقولهم نفي الكم المتصل والكم المنفصل إذا المنفى إنما هو الأمور المذكورة ككونه جسماً ووجود النظر وهكذا لا المقدار ولا العدد المسميان بذلك حقيقة قال يس وعلم أن قوة كلام المصنف في كتبه تقتضى أن وحدة الأفعال لا يعرض لها الاتصال والانفصال لسكوته عن ذلك وقد علمت مما مر عروض الاتصال والانفصال في ذلك كما قرره شيخنا وهو وإن كانوا لم يصرحوا به لكن لا مانع منه (قوله ونفي الكثرة في الصفات الخ) اقتصر على نفي الكم المنفصل فيها لانه المستفاد من ظاهر كلام المصنف دون المتصل لما مر من أنه لا يصدق عند تعدد الصفات أن هناك ثانياً له تعالى في صفاته حتى ينفيه بقوله لاثني له الخ وإن كانت عبارة الشارح أعنى قوله نفي الكثرة الخ ظاهرة في نفي كل من الكمين لكنه نظر لظاهر عبارة المصنف فاقتصر على ذلك (قوله يستلزم نفي النظر الخ) قيل النظر هو ما شابه ولو من بعض الوجوه والشبه ما شابه في أكثرها والمثل ما شابه في كلها فكل واحد أحصى مما قبله وذلك لان المماثلة هي المساواة في أكثر الوجوه والمناظرة المساواة في شئ ولو في وجه واحد (قوله أفرادها) أى بالأفعال أى بجميعها بدليل ما بعده وقد مر التنبيه على ما في كلام المصنف من الإيهام وقوله بلا قسم أى شريك فهو رد على المعتزلة على ما مر وملاحظة عدم الشريك في الأفعال في كثير من الاوقات يقال لها صدق ويقال لذلك أيضاً مشهد توحيد الأفعال وسئل الشبلي عن قوله ﷺ إذا رأيتم أهل البلاء فاسألوا الله العافية فقال أهل البلاء هم أهل الغفلة عن الله تعالى وقال سيدى عبدالقادر الدشوطى أوصيك بعدم الالتفات لغير الله تعالى في شئ من أمور الدارين فإن جميع الأمور لا تبرز إلا بأمره فأرجع فيها لمن قدرها (قوله الله خالق كل شئ) اعترض بأن الشئ هو الموجود فيلزم عليه أنه تعالى خلق ذاته وصفاته وأجيب بجوابين الاول أن الشئ عام مخصوص أريد به الخصوص لشموله القديم والحادث وخروج القديم منه الثاني أن المراد بالشئ المسمى بفتح الميم أى المراد فلا يدخل فيه القديم لانه ليس مراداً ويدخل فيه أفعال العباد (قوله فهذه ست صفات) الفاء تفرعية أى دالة على أن هذا الكلام نتيحة مما قبله

يستلزم أن لا يكون
جسماً يقبل الانقسام
ويستلزم نفي نظيره في
الألوهية ونفي الكثرة في
الصفات يستلزم نفي
النظر فيه وفي الكثرة
في الأفعال يستلزم
أفرادها بلا قسم له
فيها الله خالق كل شئ
(ص) فهذه ست
صفات الاولى نفسية

وهذا أخبار معلوم لأن كونهاست معلوم من تتبعها وأتمأتى بها ليرتب عليه تقسيمها الى نفسية وسلبية وأصل ست سدس بدليل تصغيره على سديسه وجعله على أسداس فأبدلت السين تاء وأدغمت الدال فيها (قوله وهى الوجود) هو أخبار معلوم أيضا قصد تحقق أولية الوجود ودفع بذلك ما عسى أن يقع عن تغيير الكتابة بأن يقدموا القدم مثلا عليه وأيضار بما يغفل عما تقدم فيعتقد أن الأولى غير الوجود وقوله والخمسة بعدها سلبية الأخبار بذلك بالنسبة للقيام بالنفس أو الوجدانية أخبار معلوم لعلم ذلك مما سبق في تفسيرهما حيث فسر الأولى بقوله أى لا يفترق الى محل ولا يخصص والثانية بقوله أى لا تانى له الخ وإنما أثبت التاء في قوله والخمسة بعدها مع كون المحدود مؤثما للتأويل الصفات بالوصاف أو لكون المحدود محذوفا وهو اذا حذف جاز تذكيره عدده وتأنيثه بمعنى أنه اذا حذف المحدود المؤنث جاز اثبات التاء في عدده أو للمحدود المذكور جاز اسقاطها من عدده (قوله هى التى لاتعقل الذات الخ) اعترض بأن الذات قد تتعقل بدون وجود وبالعكس بمعنى أن العقل قد يلاحظ الماهية بدون وجودها والوجود بدونها اذ كثيرا ماتتعقل الماهية ثم يشك في وجودها في مقام الدليل عليه بانهم لم يكونوا موجودين للزم عليه الكذب في أخباره تعالى الدال على وجودهم * وأجيب بأن المراد بالتعقل الوجود الخارجى أى لا توجد ذات بدون وجود وقد مر أن في الوجود قولين قيل هو غير الموجود بمعنى أنه حال ثابتة في الخارج عن الذهن لا يمكن رؤيته وقيل عين الموجود بمعنى أنه أمر اعتبارى فليس له ثبوت بالاستقلال زائدا على ثبوت الذات فلا ينافى أنه غير ما فهو غير الذات على كلا القولين فصحح عدده من الصفات وصحت اضافته الى النفس بمعنى الذات أى نسبتها اليها في قولهم انه صفة وليس فيه على القول الثانى اضافة الشئ الى نفسه بل الى غيره لا يقال ان الاعتبارى ما اعتبره العقل وليس له تحقق في ذاته لانا نقول قد سبق أنه كما يطلق على المعنى المذكور يطلق أيضا على ماله تحقق في نفسه وما هنا من هذا القليل اذا علمت ذلك تعلم انه لا حاجة الى اعتذار المصنف في الشارح عن عدده من الصفات وعن نسبتها الى النفس مع أنه يلزم عليه اتحاد المنسوب والمنسوب اليه على هذا القول الثانى بما مر من أن الوجود لما كانت توصف به الذات في اللفظ صار بينهما مغايرة فصحح نسبتها اليها في قولهم هو صفة نفسية لان الاعتذار المذكور مبنى على ظاهر عبارة الشيخ أبى الحسن الاشعري القائل بان الوجود عين الموجود أما على ما جلها عليه المحققون من أن مراده الوجود ليس زائدا في الخارج على الموجود بحيث يقال هذا موجود وهذا وجود كاليابض الزائد على الجسم وذلك لا ينافى أنه أمر اعتبارى فلا يرد السؤال من أصله ولا يحتاج الى الاعتذار عنه بما ذكر لان الوجود حينئذ غير الموجود فهو زائد على الذات فصحح جعله صفة وصحح نسبتها اليها نسبة حقيقة * وعلم أن تفسير الصفة النفسية بما ذكر شامل للصفة القديمة والحادثة كالوجود كالتحيز للجرم كون الجوهر جوهرًا والعرض عرضا واليابض يابضا الى غير ذلك فالمراد بالذات الشئ الصادق بالعرض لا خصوص العين (قوله مادلت) أى دلالة مطابقة على نفي أى انتفاء ما أى شئ لا يليق الخ فالقدم دل على نفي أى انتفاء شئ وهى الاولى وهى لا تليق به تعالى والبقاء دل على نفي أى انتفاء الآخرة وهى لا تليق به تعالى وهكذا وظاهره أن الصفات السلبية ألقاها دالة على تلك المعاني وليس كذلك بل هى عينها اذ القدم عدم الاولى والبقاء عدم الآخرة وهكذا ولكن الذى أجباه الى مثل هذا ضيق العبارة (قوله) ولم يمثلا للصفة النفسية الخ أى لعدم قيام الدليل على أن غير ما صفة نفسية وسيأتى ما فى عد المخالفة من الصفات النفسية (قوله من صفاته) أى التى هى بعض صفاته مطلقا وليس المراد انها بعض صفاته النفسية لاقتضاؤه أن له تعالى صفات نفسية كثيرة لم يمثلا منها الا بالوجود وهو فاسد لما يلزم عليه من تركيب الذات العلية وذلك أن الصفة النفسية هى التى لاتعقل الذات أى لا توجد خارجا لايها كما مر فلو تعددت صفات نفسية لم يخل اما أن

وهى الوجود والخمسة بعدها سلبية (ش) أى هذه التى تقدمت من العشرين الواجبات ست صفات الأولى منها تسمى صفة نفسية والصفة النفسية هى التى لاتعقل الذات بدونها والسلبية هى مادلت على نفي مالا يليق بالله جل وعز ولم يمثلا للصفة النفسية من صفاته تعالى الا بالوجود والصفات السلبية هى الخمس التى ذكرها الشيخ بعد الوجود

تقوم بالذات دفعة أو على الترتيب فان قامت بهما مرتبة لم يزل ان ماعدا الاولى ليس صفة نفسية لوجود الذات
 بغيرها وهو الاولى التي قامت بها أولا وان قامت بهما دفعة لم يصدق على كل صفة ان الذات لم توجد الا بهما لوجودها
 حيث ذهابا بغيرها فيتعين أن تكون الذات حينئذ مركبة من أجزاء بحيث يقوم بكل جزء صفة نفسية من
 تلك الصفات لا يوجد الا بهما ولا يخفى فساد (قوله) فالقدم عبارة (قوله) أي معبر به وتقدم ما في مثل ذلك من
 المسامحة والمراد بالنفي في كلامه الانتفاء وتقدم ما في تعريف القدم والبقاء من المناقشة (قوله) والمخالفة عبارة
 (الخ) جعلها بعضهم نسبية أي من النسب والاضافات لان المخالفة لا تعقل الا بين اثنين فهي أمر معقول ليس
 بصفة ولا حال كما هو شأن سائر الاضافات وبعضهم جعلها نفسية ورده الاول بأنها لو كانت نفسية لجاز أن يوجد
 أحد الخلافتين قبل وجود الآخر وثبت له صفة الخلافة لان صفة النفس لا تفارق ولا تتوقف على غيرها
 فيلزم على هذا أن تثبت الخلافة لواحد وذلك محال اذا الخلافة لا تعقل الا بين اثنين ولا يخفى أن كلام المصنف
 مخالف لهذه القولين لانه جعلها سلبية وأما قول السكتاني انه موافق للقول بأنها صفة نسبية اذا السلبية عدمية
 والنسبية كذلك ففيه نظر لان اتحادهما في العدمية لا يوجب اتحادهما مفهوما لان كل حقيقة تباين حقيقة
 الاخرى فلا يصح التوفيق بينهما بما ذكر والخلاف الجاري في المخالفة للحوادث يجري أيضا في المماثلة
 للحوادث (قوله) ومعنى سلبية نفية) احتراز بذلك عن السلب بمعنى المسلوب كالشرية لله تعالى فكما يطلق
 السلب على نفي أمر لا يليق الخ يطلق على مسلوب عن المولى تبارك وتعالى وليس مرادنا (قوله) لان معنى
 كل واحد الخ) ظاهره أن هذه الصفات ألقاظ كلفظ قدم ولفظ بقاء وهكذا فيلزم عليه أن صفات مولانا جل
 وعز تلك ألقاظ وهو فاسد وأجيب بأن المراد بالمعنى الحد والتعريف والحقيقة أي لان حقيقة كل واحد الخ
 وكان الاولى أن يقول كل واحدة وقوله نفي أي انتفاء نقص كالأولية والآخيرية الخ اذ لا يخفى أن هذه نقائص
 ونفيا أي انتفاؤها هو معنى تلك الصفات وقوله لان السبب الخ علة لقوله ومعنى سلبية نفية (قوله) ثم يجب
 الخ) عطف على قوله فيما مر يجب لمولانا الخ) ثم مجرد الترتيب الذي كرى أي الاخبارى لا الزماني اذ لا تأخر
 في وجوب أي ثبوت صفات الله تعالى له ولا في وجودها في نفسها والالكان المتأخر حادنا وهو محال والمراد
 بالوجوب عدم قبول الانتفاء وانما أعاد لفظ يجب مع تقدمه سابقا في قوله فما يجب الخ للفصل بقوله الاولى
 نفسية الخ واطول الكلام قبله وللتأكيد وللرد على نفاة المعاني من الفلاسفة والمعتزلة * فان قلت هذه
 الزيادة من المصنف أعني قوله ثم يجب أوجبت اشكاله من وجهين الاول عدم مطابقة الخبر للبتدا وذلك
 لان لفظة هي في قوله وهي الوجود الخ مبتدأ عائد على العشرين صفة ومع ذلك لم يذ كر الاستصفات
 فيلزم عليه جعل العشرين ستا وهو باطل والثاني إيهامه أن صفات المعاني ليست من جملة العشرين بل
 زائدة عليها لانه عدل عن عطفها بالواو الى عطفها بثم وأعاد معها العامل المقتضى ذلك خروجها عن
 العشرين والا لعطفت كلها بالواو ولم يعد معها العامل اذ لا تفاوت بينها وبين غيرها في كونها من جملة العشرين
 وانما التفاوت بينهما باعتبار أمور أخر * وأجيب عن الاول بأن في الكلام حذف من الاول يدل
 عليه الآخر والتقدير بعد قوله والوحدانية والقسرة والارادة الخ يدل على ذلك قوله ثم يجب له تعالى سبع
 صفات الخ وانما فعل ذلك لما في تلك الزيادة من تجديد حديث الوجوب المناسب للقيام للخلاف فيه
 بين المتكلمين كما مر ولذا لم يزد ذلك في الصفات المعنوية لان وجوبها متفق عليه بينهم وعن الثاني بأن تتبع
 كلامه والوقوف عليه خصوصاً في قوله وهي اصداد العشرين الاولى يرفع ذلك الإيهام ويقضي بأن المعاني
 من جملة العشرين وقدم المصنف صفات السلوب على صفات المعاني اقتداء بالكتاب والسنة قال تعالى
 ليس كمثله شيء وهو السميع البصير وقال هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة وقال عليه الصلاة
 والسلام انكم لا تدعون أصم ولا غابا انكم تدعون سميعا بصيرا قريبا ولان الاولى من قبيل التخلية

فالقدم عبارة عن نفي
 العدم السابق وجود
 والبقاء عبارة عن نفي
 العدم اللاحق للوجود
 والمخالفة عبارة عن نفي
 المماثلة للحوادث
 والقيام بالنفس عبارة
 عن نفي الافتقار الى
 المحل والمخصص
 والوحدانية عبارة عن
 نفي التعدد في الذات
 والصفات والافعال
 وكل هذه المنفيات
 لاتليق بالله جل وعز
 لانها محالة في حقه
 ومعنى سلبية نفية
 لان معنى كل واحد
 منها نفي نقص تعالى
 الله عنه لان السلب هو
 النفي
 (ص) ثم يجب له تعالى

بالحاء المحجمة والثانية من قبيل التحلية بالحاء المهملة والاولى مقدمة عرفا على الثانية اذ الانسان لا يترين
بجميل الثياب وغبرها الا بعد ازالة ما به من الاوساخ كداخل الحمام فانه يزيل أدراجه ثم يلبس ثياب زينة
وقدم هنا المعاني على المعنوية لانها كالاصل والمعنوية على الفرع اذ الاولى وجودية تميز على حياها وتعمل
وتماثل وتخالف لذواتها والثانية أحوال لا تكون كذلك الا بالتبعية لمعانيها التي هي ملزومة لها وقدم في
الكبرى المعنوية للاتفاق عليها بين أهل السنة والمعتزلة ولانها دليل على اثبات المعاني ومعركة الدليل قبل
معرفة المدلول (قوله سبع صفات) أي عند الاشاعة أما الماتريدي فزاد واصفة ثامنة وهي صفة الفعل
الحادثة عند الاشاعة فجعلها الماتريدي قديمة وسموها صفة التكوين فهي عندهم صفة قديمة قائمة بذاته
تعالى بها الايجاد والاعدام زائدة على القدرة وغيرها من بقية الصفات فان تعلقت بالحياة سميت احياء
أو بالموت سميت اماتة أو بالخلق سميت خلقا أو بالرزق سميت رزقا وهكذا فوظيفتها عندهم ابراز الممكنات
فاجعلناه تعلقاتنجيز بالقدرة يجعلونه (٢) تعلقاتنجيز بالصفة التكوين ووظيفة القدرة عندهم تهيتها
الممكن وجعله قابلا للتأثير فيه فهي التي بها يكون الممكن قابلا للتأثير فتعلقها عندهم تعلق تنجيزي قيم
وتعلق صفة التكوين تعلق تنجيزي حادث أما عند الاشاعة فلا تعلق تعلق تأثير الاصفة القدرة وصفة
الفعل عندهم هي تعلقاتها التنجيزية الحادثة فان تعلقت بالخلق سمي ذلك التعلق خلقا أو بالرزق سمي رزقا
وهكذا كما مر ايضاحه (قوله تسمى صفات المعاني) الضمير في تسمى نائب الفاعل في موضع المفعول الاول
وصفات المفعول الثاني منصوب بالكسرة ومضاف الى المعاني جمع معنى وسيأتي بيانه (قوله أي ثم بعد تحقق)
المراد بالتحقق الثبوت على الوجه الحق لا بمعنى اثبات الاحكام بادلها لان المصنف لم يذكرها أدلة فيما سبق
والاحسن أن يراد بالتحقق الظهور والبيان أو يراد به المعرفة وضافته لما بعده حيث نذكر من اضافة المصدر
الى مفعوله بعد حذف الفاعل أي بعد معرفتك وجوده وقوله يجب أي يجب عليك أن تعرف انه يجب
له الخ (قوله وهوى) أي صفات المعاني اصطلاحا أما لغة فهي عبارة عما ليس بذات وجوديا كان أو سلبيا
أو غيرهما وقوله كل صفة الخ هذا ضابط لا تعريف لان التعريف لا يصدر بكل لانها للأفراد وهو
للماهيات وصفة للجنس لشمولها للصفة الوجودية والثبوتية والسلبية وقوله موجودة أي خارجا بحيث
يمكن رؤيتها لو كشف عنا الحجاب وقوله قائمة بوجود ليس للاحتراز بل هو بيان لحقيقة الصفة الوجودية
أي انها لا تقوم بنفسها ولا بحال وقوله أوجب له حكما أي وهو المعنوية وهذا تحقيق لمذهب أهل السنة
وهو أن الصفة لا توجب حكما الا بمن قامت به فالعلم القائم بزيد لا يوجب العالمية الا له لا لعمر ومثالا خلافا
للمعتزلة في قولهم انها توجب حكما لغير من قامت به ولذا قالوا ان الكلام قام بالشجرة وأوجب له تعالى كونه
متكلما وقوله احتراز من السلبية أي المعنوية (قوله ومعنى قيامها بوجوداتصافه) أي الموجود بها أي
الصفة أي وليس المراد به قيام الحال بالمحل كقيام البياض بالجسم وقوله أي تحقق وجوبها أي ثبوتها في الخارج
به أي ليس لوجودها ثبوت وتحقق الابنه فليس وجودها بالاستقلال لان ذلك من خواص الذوات وقوله
اذ لا توجد الخ لعل الثاني * والحاصل أن معنى القيام على الاول الاتصاف وعلى الثاني التحقق أي اتصاف
الموجود بالصفة أو تحققها به والثاني مغاير للاول وان كان لازماله وقوله ولا تكون قائمة بنفسها من
عطف اللازم على المزموم (قوله ومعنى ايجابها الحكم الخ) أي المراد بالايجاب اللزوم وليس المراد به تأثير
العلة في المعلول الذي يقول به الفلاسفة كحركة الاصبع المؤثرة في حركة الخاتم لان المعاني ليست مؤثرة
في المعنوية (قوله فكون القدرة قائمة الخ) أي فكون القدرة من حيث قيامها ليناسب ما قبله ولو قال
فقيام القدرة الخ لكان أولى (قوله من اضافة الاعمال الخ) وتسمى الاضافة التي للبيان أي قصد
بها البيان وضابطها أن يكون بين المضاف والمضاف اليه عموم وخصوص مطلق كشجر أراك

سبع صفات تسمى
صفات المعاني
(ش) أي ثم بعد تحقق
وجوده وتنزيهه عما
لا يليق به يجعله سبع
صفات تسمى صفات
المعاني وهي كل صفة
موجودة قائمة بوجود
أوجب له حكما فوجودة
احترازاً من السلبية
ومعنى قيامها بوجود
اتصافه بها أو تحقق
وجودها به اذ لا توجد
الا في ذات ولا تكون
قائمة بنفسها ومعنى
ايجابها الحكم انه يلزم
من قيامها بالمحل ثبوت
احكامها وهي المعنوية
فكون القدرة قائمة
بالمحل تستلزم كون المحل
قادرا الى آخر السبع
وقوله تسمى صفات
المعاني من اضافة الاعمال
الذي هو صفات الى
الاخص الذي هو
المعاني * واعلم ان الصفة

(٢) لا يناسب أول
العبارة وآخرها والمناسب
أن يقول يجعلونه صفة
التكوين لا تعلقا لها
اه مصححه

والمعنى حينئذ الصفات المراد بها المعاني كقولك بلغ فلان درجة العلم ومرتبة الامامة وغير ذلك من كل اضافة عام لخاص وليست ببيانية لان ضابطها على المختار أن يكون بين المضاف والمضاف اليه عموم وخصوص وجهي كثوب خز وخاتم حديد هذا كله ان قلنا ان الصفة اسم لما ليس بذات ثبوتيا كان أو سلبيا كما هو طريقة المصنف فان قلنا انها حقيقة في الامر الثبوتى واطلاقها على السلبى محاز فالاضافة حينئذ من اضافة العام للخاص أيضا على القول بثبوت الاحوال أما على القول بنفيها فن اضافة المسمى الى الاسم أو من اضافة أحد المتساويين الى الآخر والمعنى الصفات التى هى نفس المعانى لان حد الصفة حينئذ هو المعنى القائم بالذات (قوله) إما أن يكون مدلولها الخ) فيه ما تقدم من أن ظاهره أن المراد بالصفات الالفاظ كلفظ قدرة ولفظ ارادة فيكون التقسيم للفظ صفة مع أن الاولى أن يكون لمعناها لانه المحكوم عليه بثبوت الله تعالى فكان الاولى حذف قوله مدلولها وابقاء الصفة على أن المراد بها المعنى (قوله نفيا) أى انتفاء وكذا قوله اثباتا فلما راد به الثبوت أى الامر الثبوتى وليس المراد بذلك فعل الفاعل (قوله موجودة) أى فى الخارج وكذا يقال فيما بعده (قوله الصفات المسماة الخ) قضيت أنه من اضافة المسمى الى الاسم فيخالف كلامه قياسا سبق من أنه من اضافة العام للخاص ولعله أشار بذلك الى أنه يصح ارادة هذا الوجه أيضا وان كان مخالفا لطريقة المصنف كما مر (قوله كقادر) الاولى أن يقول ككونه قادرا والتحقيق أنه لا حال وأن كونه قادرا مثلا معناه قيام القدرة بالذات وهو أمر اعتبارى فالقائل بثبوت الاحوال يقول قام بذات الله تعالى شيان القدرة والكون قادرا وهكذا والقائل بنفيها يقول لم يقم بها الا القدرة مثلا فقط وأما الكون قادر فهو عبارة عن قيام القدرة وهو أمر اعتبارى ليس قائما بها لانه أدنى درجة من الحال كما مر ايضا وقولهم ان نافي المعنوية كافر محله اذا نفاها وأثبت ضدها بأن نفي الكون قادر أو أثبت كونه عاجزا وهكذا أما نافي كونها أمور اثبوتية زائدة على المعانى فليس بكافر بل كلامه هو التحقيق كما مر * واعلم أنه يجوز اتفاقا أن يطلق عليه تعالى كل صفة دالة على الكمال وكل اسم دال على ذلك حيث ورد اذن من الشارع بحواز الاطلاق فان ورد اذن بمنعه لم يجز اتفاقا وان لم يرد به اذن ولا منع وكان هو تعالى موصوفا بمعناه ولم يكن اطلاقه عليه تعالى موهاما لا يحل فى حقه تعالى فعندنا لا يجوز وعند المعتزلة يجوز واليه مال القاضى وتوقف امام الحرمين وفصل الغزالي فقال يجوز اطلاق الصفة وهى مادل على معنى زائد على الذات دون الاسم وهو مادل على مجرد الذات وقد مر ذلك ولا يكتفى فى الاذن بمجرد الوقوع فى الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام وسياق الكلام بل يجب أن لا يتخلو عن نوع تعظيم فلا يجوز اطلاق الساكن والمستهزئ والنشى والحارث والزارع مع ورود الشرع بها وقد علم مما ذكر ان كل ما فيه ايهاام يتمتع اطلاقه عليه تعالى الا اذا ورد كالرحيم والمتكبر فيجوز ويحمل ذلك على الغايات بأن يراد بالرحيم المحسن وبالتكبر المستولى على ماسواه وهكذا (قوله وهى القدرة الخ) من المعلوم أن كلام من القدرة والارادة يتعلق بتعلق تأثير وان تأثير القدرة متأخر عن تأثير الارادة ومقتضى ذلك تقديم الارادة عليها لكن قدمها على الارادة لامر ين الاول انها أقوى فى التأثير ولها دخل تام فيه فكانها بمنزلة الذات ولذا وصفت بانها مؤثرة مجازا بخلاف الارادة كما يعلم مما يأتى الثانى انهم قالوا ان الارادة تخص أحد المقدورين ومقتضى هذا أن الشيء يتصف بالمقدورية أى بكونه مقدورا قبل وصفه بالتخصيص فيه فلما كان وصف كونه مقدورا ملاحظا قبل وصف كونه مخصصا قدمت القدرة على الارادة وسلك فى الترتيب المذكور طريق الترتى فقدم القدرة لما مر ونفى بالارادة لان القدرة على طبقها وثالث العلم لان الارادة على طبقه فالثلاثة مترتبة تعلقا عند أهل الحق وأخر الحياة وان كانت الصفات متوقفة عليها لانها لا تتعلق وقدمها على الثلاثة الاخيرة لان دليلها عقلى ودليل الثلاثة سمعى والاول أقوى من الثانى لا مكان تأويله وقدم السمع والبصر

اما أن يكون مدلولها نفيا لما لا يليق بالله فهى السلبية كالتقدم وما ذكره وان كان مدلولها اثباتا فاما أن تكون موجودة أم لا فان كانت موجودة فهى الصفات المسماة بالمعاني كالقدرة والارادة وان لم تكن موجودة فهى الصفة المسماة حالا فان لازمت صفة معنى سميت حالا معنوية كقادر أو مرید وان لم تلازم معنى قائما بالذات سميت حالا نفسية كالوجود والله الموفق (ص) وهى القدرة والارادة

على الكلام لكثرة الكلام مع المعتزلة فيه حتى قيل انما سمي هذا الفن علم الكلام لذلك وقدم السمع على البصر لتقدمه في القرآن قال الله تعالى انني معكما أسمع وأرى (قوله المتعلقان) المراد بالمتعلق في كلامه بالنسبة الى القدرة تتعلق الصلوحى اذ لا يصح أن تتعلق بجميع الممكنات تعلقا تنجيزيا لان الممكنات التي لم تدخل في الوجود لم تتعلق القدرة بوجودها تعلقا تنجيزيا بل صاوحيا وبالنسبة للارادة المتعلقان القديمان الصلوحى والتنجيزى ويصح أن يراد أحدهما هكذا قيل والاولى أن يقال ان المراد الصلوحى فقط كالقدرة لانه هو الذى يصح اضافته لجميع الممكنات * واعلم أن القدرة لها تعلقان صلوحى قديم وهو صحة طلبها أى استلزامها أمرا زائدا عن قيامها بمحلها وان شئت قلت هو صحة اليجاد والاعدام بها أى صلاحيتها للأمرين فى الازل على وفق الارادة وتنجيزى حادث وهو ارتباطها بأحدهما بعينه أى صدور أحدهما بالفعل عنها والاول اعم من الثانى لان القدرة قبل وجود زيد مثلا صالحة لان تتعلق بكونه أبيض أو أسود فصلاحيتهما لكونها تؤثر فى البياض والسواد أى صحة تأثيرها فى كل منها تتعلق صلوحى قديم وتعلقها أى ارتباطها بأحدهما معينا أى صدورهما بالفعل بدلا عن الآخر تنجيزى حادث وان للارادة ثلاث تعلقات صلوحى قديم وهو صحة تخصيصها الشئ فى الازل ببعض ما يجوز عليه كالوجود والعدم والبياض والسواد بالنسبة لزيد مثلا وتنجيزى قديم وهو قصده تعالى ألا الحاله التى يكون عليها الممكن فيما لا يزال من وجود أو عدم أو بياض أو سواد أى تخصيصه تعالى فى الازل للممكن باحد الأمرين فقط بدلا عن مقابله ثم يجىء على طبقه التنجيزى الحادث وتنجيزى حادث وهو صدور الممكن عن الارادة بالفعل أى تخصيصها أحدا الأمرين بعينه المقارن لتعلق القدرة بالتنجيزى والنسبة بين الصلوحى القديم والتنجيزى القديم والحادث العموم والخصوص المطلق فالصلوحى اعم من التنجيزى بين لصدقه بالوقوع وعدمه فى كل ممكن سواء تعلق العلم بوقوعه أو عدمه واختصاص التنجيزى بين بالوقوع فيما تعلق العلم بوقوعه أو عدم الوقوع فيما تعلق العلم بعدم وقوعه فالفرد الذى تعلق علمه تعالى بوقوعه تعلق الارادة تعلقا صاوحيا بوقوعه وعدمه وتنجيزيا بوقوعه فقط والفرد الذى تعلق بعدم وقوعه تعلق الارادة تعلقا صاوحيا بوقوعه وعدمه وتنجيزيا بعدم وقوعه فقط وبيان التعلق الثلاث على وجه الايضاح أن تفرض الازل هو وقت الزوال فأنت فى ذلك الوقت صالح لان تأكل عند الغروب لحما وغيره أى أن تتعلق ارادتك بكل من الأمرين فاذا قصدت فى ذلك الوقت أكل اللحم فهذا القصد تعلق تنجيزى قديم فاذا جاء المغرب وأكلت اللحم بالفعل كان تعلق ارادتك فى ذلك الوقت أعنى وقت الغروب بأكل اللحم المقارن لا كله تنجيزيا حادثا وقد جاء على طبق التنجيزى القديم وبعضهم نفى التعلق بالتنجيزى الحادث استغناء عنه بالتنجيزى القديم لانه على طبقه كما علمت فيكون للارادة تعلقان فقط كالقدرة هذا ويستفاد من كلام المصنف أن المعنوية لا تتعلق حيث جعل التعلق للمعاني دونها وهو أحد قولين وقيل بتعلقها بالمعاني ولا مانع من اتحاد المتعلق كما فى صفة العلم والكلام ورد بأنه يلزم على تعلقها قيام الحال بالحال لان التعلق نفسى للمتعلق أى صفة نفسية له والصفة النفسية من الاحوال على أحد قولين فيما مروى بأن القياس المذكور غير ظاهر لان جهة تعلق العلم والكلام مختلفة لان تعلق الاول تعلق انكشاف والثانى تعلق دلالة بخلاف تعلق المعاني والمعنوية لوقيل به فانه اليجاد والاعدام بالنسبة قدرة وكونه قادرا والانكشاف بالنسبة للعلم وكونه عالما مثلا وذلك متحد (قوله بجميع الممكنات) اعترض بأن لفظة جميع لا حاجة اليها للاستغناء عنها بأل التى فى الممكنات ورد بان أل اذا كانت للعموم فلفظة جميع لتأكيد ذلك العموم ورفع توهم تخصيصه فلا يصح القول بزيادتها وان كانت للجنس فعلم الاستغناء ظاهر وفى العموم المذكور رد على القاضى أبى بكر الباقلانى فى قوله ان القدرة تتعلق بالعدم الطارىء بعد وجود الشئ دون السابق عليه فيما لا يزال أى بعد وجود العالم وعلى امام الحرمين فى قوله بعدم

المتعلقان بجميع
الممكنات

(ش) أى وصفات المعاني
القدرة والارادة الى
آخرها والقدرة الازلية

تعلقها بالعدمين معا والحق العموم بناء على القول بان المصحح لتعلق قدرة الله تعالى هو الامكان فقط
اذلاشك أن كلا من العدمين ممكن وقيل المصحح هو الحدوث فقط وقيل الامكان مع الحدوث وقيل الامكان
بشرط الحدوث أقوال أربعة وقول القاضي يجري على جميعها بالنسبة للعدم الطارىء لانه ممكن حادث
أى متجدد بعد عدم أما بالنسبة للعدم السابق فلا يجري على القول الاول وهو أن المصحح الامكان فقط لانه
ممكن وقدمت تعلق القدرة به ويجرى على ما عداه من الاقوال الثلاثة لعدم حدوثه أى تجدده وأما قول امام
الحرمين فلا يصح جريانه على شئ من الاقوال الاربعة * والحاصل أن اقسام العدد أربعة عدم الخواصات
الازلى ولا تعلق به القدرة والارادة اتفاقا لانه ليس ممكنا بل واجب كإسائى وعدمها فلا يزال قبل وجودها
يتعلقان به بمعنى أنه في قبضتهما ان شاء تأبقتاه (٢) وان شاء تأخر التاه وجعلنا الوجود مكانه وعدمها بعد وجودها
يتعلقان به وعدم الممكنات التى علم الله أنها لا توجد كإيمان أبى جهل يتعلقان به بالنظر الى ذاته واستحالة
وقوعه المقتضية لكون عدمه واجبا انما هى عارضة والعارض لا ينافى الامكان الذاتى كإسائى وقيل
لا يتعلقان به نظرا الى استحالة وقوعه * قال السكتانى واطلاق التعلق على التعلق بالاعدام السابقة مجازى
لاحق بى لانه ليس على وجه التأثير بل بمعنى أنه في قبضتها كإسمر ورد بأنه يلزم عليه أن اطلاق التعلق على
تعلق العلم ونحوه مجاز لعدم التأثير فان أراد أن التعلق حقيقة ما به التأثير بالنسبة لتعلق القدرة والارادة
لزمه أن اطلاق التعلق على صلاحي القدرة والارادة مجاز ولا قائل به وفي العموم أيضا اشارة الى فساد مذهب
المعتزلة الذين أخرجوا الافعال الاختيارية من متعلق القدرة الازلية وفيه أيضا اشارة الى فساد مذهبهم في
قولهم ان الارادة لا تتعلق بالاخير كالايمان دون الشرور والقبايح كالكفر والمعاصى وبالصلاح والاصلاح
دون مقابلهما هكذا قيل وفيه أنه لا يحصل الرد عليهم بالنسبة للافعال المذكورة كما قال يس الا اذا حل
التعلق فى القدرة على التنجيزى أو الاعم اذ لا يجوز اجتماع مؤثرين على أثر واحد مع أنه تقدم أنه لا يصح
جله الاعلى الصلوحى (قوله عبارة الخ) تقدم ما فيه * واعلم أن تعريف هذه الصفة وكذا بقية الصفات
مجرد رسم المقصود منه مجرد تمييزها عما عداها لا حد لأن كنه ذاته وصفاته غير معلوم لنا وقوله صفة كالجنس
يشمل جميع الصفات وقوله يتأنى بها أى يتيسر بها متعلقها ففيه اشارة الى التعلق الصلوحى فيخرج به
ما لا يتعلق أصلا كالحياة وما يتعلق تعلقا تنجيزيا فقط كالعلم وقوله لا يجاد كل ممكن خرج به ما عدا المعروف
وفيه اشارة الى أنها لا تتعلق بالواجب لما يلزم عليه من تحصيل الحاصل ان تعلق بوجوده أو قلب الحقائق
ان تعلقت بعدمه ولا بالمستحيل لعكس ما ذكر ولا عجز في عدم تعلقها بهما بل لو تعلقت بهما لزم الفساد
لانه يلزم عليه جواز تعلقها باعدام نفسها بل وباعدام الذات العلية وبأبواب الالهية لا لمن يقبلها من
الحوادث وسلها عن تجب له وهو الله تعالى ولخفاء هذا المعنى على بعض المبتدعة قال انه قادر أن يتخذ
ولدا اذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزا وأخذ هذا بحسب فهمه الركيك من قصة ادريس حيث جاءه ابليس
في صورة انسان بقشرة بيضة وقيل بقشرة فستقة وهو يخطط حلة ويقول في كل دخلة ابرة وخرجتها
سبحان الله والحمد لله فقال هل الله تعالى بقادر أن يجعل الدنيا في هذه القشرة فقال قادر أن يجعل الدنيا
سم أى خرق هذه الابرّة ونحس احدى عينيه فصارت أعور وأوضح الاشعرى هذا الجواب فقال ان أراد
السائل أن الدنيا على ما هى عليه والقشرة على ما هى عليه فهذا لا يمكن فان الاجساد الكثيفة يستحيل
تدخالها وتكون في حيز واحد وان أراد أن يصغر الدنيا أو يكبر القشرة فالله قادر على ذلك وعلى أكثر منه
وانما لم يفصل له إن ريس الجواب هكذا لانه سائل متعنت وجواب المتعنت اذا كان كافرا هكذا واختار نحس
العين دون غيرها لتكون العقوبة من جنس العمل فانه أراد أن يطبق نور الايمان فاطفاً نور عينه قال بعضهم
وأرجو أن تكون المعنى هذا وأورد على التعريف المذكور أمران الاول أن الممكن يطلق على ما استوت

عبارة عن صفة يتأنى
بها إيجاد كل ممكن

(٢) الاسناد مجازى
والمعنى ابقاه أو أعدمه
لله بهما اه مصححه

نسبة وجوده وعدمه بان يكون كل منهما ليس بمتنع وهو المراد هنا وعلى ما ليس بمتنع الوجود فيشمل الواجب والاول مأخوذ من الامكان الخاص وهو سلب الضرورة أى الوجوب عن الطرفين أى الطرف الموافق وهو المنطوق به والمخالف وهو المسكوت عنه كقولك ز يد موجود بالامكان الخاص بمعنى أن وجوده ليس بواجب وعدمه كذلك والثاني من الامكان العام وهو سلب الضرورة أى الوجوب عن الطرف المخالف فيكون الطرف الموافق أى المنطوق به صادقا بالجواز والوجوب وان كان الثابت في الواقع في تلك المادة أحدهما بعينه كقولك الله موجود بالامكان العام بمعنى أن عدمه وهو الطرف المخالف ليس بواجب بل مستحيل ووجوده وهو الطرف الموافق أى المنطوق به صادق بان يكون جائزا أو اجبا وان كان الثابت في نفس الامر هو الوجوب واذا كان الممكن من الالفاظ المشتركة فلا يسوغ استعماله في التعريف بدون قرينة الثانی أن كلامه يقتضى أن الاحوال الحادثة ككون الجسم أبيض وكون زيد عالما لاتتعلق بها القدرة لأنها ليست موجودة بل ثابتة فقط فلا يشملها قوله بإيجاد كل ممكن مع أن التحقيق أنها مقدورة كالمعاني خلافا لمن قال المقدور هي المعاني فقط وهي أوجبت الاحوال وأجيب على الاول بان كون الحديث في فن الكلام قرينة على أن المراد بالممكن هو المعنى الاقل دون الثاني وعن الثاني بان المراد بإيجاد الممكن اثباته من اطلاق الخاص وإرادة العام مجازا مرسلا والقرينة على ذلك تعليق الوصف المناسب وهو الإيجاد على الامكان وذلك يشعر بعليته فكأنه قال يتأتى بها إيجاد كل ممكن لامكانه ولاشك أن الاحوال الحادثة من جملة الممكنات فيكون ذلك قرينة على أن المراد بالإيجاد الاثبات الشامل لها (قوله واعدامه) أى على الصحيح من أن القدرة كما تتعلق بالإيجاد تتعلق بالاعدام خلافا لامام الحرمين حيث قال لاتتعلق باعدام الشئ بعد وجوده لانه ان كان عرضا فعدمه عقب وجوده واجب لانه لا يبقى زمانين بل بمجرد وجوده ينعدم ثم تتعلق القدرة بعرض آخر وينعدم وهكذا على التوالي حتى يقع في الذهن أنه مستمر باق وليس كذلك فعدم الاعراض أمر من طبيعتها فيسكون واجبا والقدرة لاتتعلق بالواجب وان كان جوهر اقدومه بدوام الاعراض أى مشروط بامداد الله تعالى له بالاعراض وتعاقبها عليه فاذا أراد الله تعالى عدمه أمسك عنه هذه الاعراض فينعدم لوقته وجوبا والقدرة لاتتعلق بالواجب ونظير ذلك خيط الفتيلة مع الزيت فالجواهر بمنزلة الخيط والاعراض بمنزلة الزيت فانه اذا فرغ طفت الفتيلة بنفسها ولاحتجاج الى أن يطفئها أحد وهذا في عدمنا الطارئ أما عدمنا فيما لا يزال قبل وجودنا فتتعلق به القدرة بمعنى أنه في قبضتها ان شاءت أبقتة مستمرا وان شاءت قطعتة بوجودنا وكذا وجودنا المستمر بعد وجودنا ان شاءت أبقتة وان شاءت أبدلته بالعدم وأما عدمنا في الازل فهو واجب لاتتعلق به القدرة والالزم قدمنا وهو محال وكلام امام الحرمين المذكور مبني على ضعفه وهو أن العرض لا يبقى زمانين والراجع خلافه لانه وان كان منسوبا للاشعري لكن أنكره عليه كثير من المتكلمين وقالوا ان ادعاء مثله في الاعراض القارة مكابرة في المحسوس * والحاصل أن كون العرض لا يبقى زمانين قول الاشعري والجمهور وبنى عليه امام الحرمين ما ذكر والمعتمد أنه يبقى زمانين وعليه فتتعلق القدرة بالعدم بعد الوجود وكذا بعدم الممكنات التي علم الله أنها لا توجد كإيمان أبي جهل نظر الذات في جملة ما تتعلق به القدرة وفاقا وخلافا خمسة أشياء (قوله على وفق الارادة) فيه حذف مضاف أى على وفق تعلق الارادة وهو لبيان الواقع اذ لاتتعلق قدرته تعالى بشئ على غير وفق الارادة لانه ان كراه يتعالى الله عنه وانما أتى به للإشارة الى أن فعله تعالى للكائنات انما هو بطريق الاختيار لا بطريق اللزوم كفعل العلة والطبيعة الذي يقول به الفلاسفة والطبايعيون والى أن تعلق القدرة تابع لتعلق الارادة التنجيزي كما أن تعلق الارادة تابع لتعلق العلم أى التصوري * أما العلم التصديقي فلا يكون الابعد وقوع الفعل فتتعلق ارادتك بالقيام فرع عن تعلق العلم التصوري به

واعدامه على وفق
الارادة فاللزمية احتراز
عن الحادثة

اذ لا يراد الا ما يتصور أو ما التصديق بوقوعه فلا يكون الا بعد وجوده الذي هو أثر القدرة التي هي فرع الارادة التي هي فرع العلم أي التصوري فالعلم التصديقي متأخر عن الارادة والمتقدم عليها انما هو التصوري (واعلم) أن ذلك الترتيب انما هو بحسب التعقل فقط أما في نفس الامر فلا ترتيب بين صفاته تعالى ولا بين تعلقاتها وأن المراد بالتصوري والتصديق بالنسبة لعلمه تعالى ما يشبه التصوري والتصديق بالنسبة لعلم الحوادث من حيث تعلق الاول بالمفرد والثاني بوقوع النسبة وليس المراد بهما حقيقتهما المتعارفة عندنا لاقتضائهما حصول ما لم يكن حاصلًا وعلمه تعالى منزله عن ذلك (قوله فلا تأثير لها فيما قارنها) أشار به الى أن العبد ليس له في الفعل الامقارنة قدرته فقط وهو الكسب على أحد التفاسير كما مر (قوله أي يتحصل) أي يمكن أن يتحصل لان الكلام في التعلق الصلوحى لا التجيزى لاقتضائه أن التأثير بالفعل يكون في كل ممكن وهو غير صحيح اذ ما لم يدخل في الوجود من الممكنات لا ينحصر فأين التأثير فيه (قوله اخراج الممكن) فيه تسمح اذ الابداع في الحقيقة تعلق القدرة بخروج الممكن من العدم الى الوجود والمراد بالوجود في كلامه الثبوت لتدخل الاحوال الحادثة كما مر (قوله وكل ممكن يتناول الخ) أي ويتناول أيضا الممكن الذي علم الله تعالى عدم وجوده كما يمان أبي جهل فهو مقصور نظرا الى كونه ممكنا لذاته واستحالة وقوعه انما هي عارضة والعارض لا ينافي الامكان الذاتي عند كثير من المحققين كما لا يمنع ذلك من وصفه بالامكان وقيل ليس بمقدور وهو الصحيح نظرا الى كونه مستحيلا لغيره وهو تعلق علم الله بعدم وقوعه وجمع بينهما بمحمل الاول على التعلق الصلوحى والثاني على التجيزى الحادث وكذا يقال فيما أتى بالنسبة للارادة (قوله الاختيارية) انما خصها بالذكر دون الاضطرارية اذ لا نزاع في كونها مخلوقة لله تعالى بخلاف الاختيارية فان المعتزلة ادعوا أنها مخلوقة للعبد فقوله كحركاتها أي خلافا للمعتزلة في قولهم ان تلك الحركات مخلوقة للعبد والمخلوق لله تعالى انما هو قدرة العبد الحادثة المقارنة لتلك الحركات ولم يكفروا موافقتهم على خلق القدرة المذكورة التي هي منشأ للافعال كما مر وقد علمت أنه لا يحصل الرد عليهم الا اذا كان المراد بالتعلق التلجيزى مع أن قوله كل ممكن صريح في أن المراد به الصلوحى (قوله ويتناول ما) أي الممكن الذي له سبب وقوله كالحرق الاول أن يقول كالحرق لانه الذي تعلق القدرة بوجوده وأما الحرق فهو نفس تعلق القدرة بالحرق وقوله عند مماسة النار فالسبب هو المماسه وفي ذلك رد على من يقول ان الامور العادية تؤثر بطبعها وعلى من يقول انما تؤثر بقوة أو دعها الله فيها (قوله خخلق السماء والارض) فيه تسمح أي كالسما والارض المخلوقتين لانهما اللتان تعلق القدرة بوجودهما وأما الخلق فهو تعلق القدرة بنفسه نظير ماسر (قوله هو أن يصير الشئ الخ) فيه تسمح نظير ماسر فالاولى أن يقول والاعدام تعلق القدرة بعدم الشئ (قوله وهذا الخ) المتبادر أن الاشارة لا قرب مذكور أي ما تقدم من عموم الممكن لافعالنا الاختيارية هو المختار ومقابله ما للمعتزلة القائلين بأن الله تعالى لا يخلق تلك الافعال بل هي مخلوقة للعبد ويحتمل رجوعها لصدر العبارة في قوله ايجاد كل ممكن واعدامه أي ما تقدم من أن القدرة تعلق بالابداع والاعدام هو المختار ومقابله ما امام الحرمين من أنها لا تعلق بالابداع لا بالاعدام مطلقا لاحقا كان أو سابقا لا يزال وما للقاضى من أنها لا تعلق بالسابق فقط كما مر (قوله ويوجد) عطف تفسير على يخلق وقضيته أن الموجد هو الذات العلية والقدرة سبب وهو كذلك فقد قال القرافى هي بمنزلة القلم للكاتب والله المثل الاعلى ففي قول من قال صفة تؤثر في ايجاد الممكن الخ مجاز من الاسناد الى السبب اذ التأثير في الحقيقة انما هو للذات الموصوفة بهذه الصفات كما نص عليه غير واحد من المحققين قال العلامة ابن ذكرى

* والفعل للذات بذى الصفات * فمن اعتقد أن القدرة تؤثر بنفسها كفر وأما قول العامة القدرة فعالة أو تصرف أو انظر فعل القدرة فخرام حيث لم يقصدوا أنها فعالة بنفسها بأن أطلقوا أو قصدوا

فلا تأثير لها فيما قارنها
ومعنى يتأق بها أى
يتحصل بها ايجاد كل
مممكن والابداع اخراج
الممكن من العدم الى
الوجود وكل مممكن يتناول
أفعالنا الاختيارية
كحركاتنا وسكناتنا
ويتناول ماله سبب
كالاحراق الموجود عند
مماسة النار الشئ المحرق
وما لاسبب له خخلق السماء
والارض والاعدام
هو أن يصير الشئ لاشئ
كما كان أولا وهذا على
المذهب المختار ومعنى
على وفق الارادة أن
الله تعالى لا يخلق
ويوجد بقدرة

الامارادأى الاماخصه
بارادته والارادة صفة
يتأتى بها تخصيص
الممكن ببعض مايجوز
عليه ومعنى التخصيص
ترجيح بعض الجائز
على البعض الآخر
والذى يجوز عليه
الممكنات المتقابلات
وهى الوجود والعدم
والمقادير والصفات
والازمنة والامكنة
والجهات فالممكن يجوز
عليه الوجود والعدم
فتخصيصه بالوجود
دون العدم تأثير للارادة
فيه وإيجاده هو تأثير
القدرة ومعنى التعلق
طلب الصفة أمرا زائدا
على قيامها بمحلها فالصفة
تستلزم محلا أى ذاتا
تقوم بها فان اقتضت
أمرا زائدا على ذلك
سميت متعلقة كالقدرة
التي تقتضى الممكنات
بالإيجاد والاعدام
والارادة التي تقتضى
الممكنات بتخصيصها
بعض ما جاز عليها الى
الآخر الا الحياة فانها
لا تطلب أمرا زائدا على
قيامها بمحلها فليست
متعلقة بشئ
(ص) والعلم المتعلق

انها فعالة بذات الله تعالى لما فى ذلك من الايهام وقيل مكروه لعدم تعينه للحدود (قوله الاماراد) أى
خلافا للمعتزلة القائلين بأنه خلق الشرور والقبائح وهو لا يريد هالان الارادة عندهم تابعة للامر فلا يريد الا
ما أمر به وقيل هى عندهم نفس الامر فيلزم على كلامهم أن ما يقع فى الوجود من أفعال العبيد الاختيارية
على خلاف مراده تعالى وأما عندنا فهم ما متغيران ومنفكان فقد ير يد الشئ ويأمر به كإيمان أبى بكر رضى
الله تعالى عنه وقد يأمر به ولا يريد كإيمان أبى جهل اذ لو أراد له وقوع وقدير يده ولا يأمر به ككفر أبى جهل
وقد لا يأمر به ولا يريد ككفر سائر المؤمنين واختلف فى جواز مثل اراد الله كفر زيد وزنا عمر وفأجازه
بعضهم ومنعه بعضهم طلبا للدب والصحيح التفرقة بين مقام التعليم فيجوز فيه ذلك وبين غيره فيمتنع
وكذا يقال فى خالق القردة والخنازير وأما الاحتجاج بالقضاء والقدر فان كان قبل الوقوع فى الذنب ليكون
وسيلة للوقوع فيه لم يحز وكذا ان كان بعد الوقوع وقصد بذلك منع مؤاخذته بما أوجب ذلك الذنب
من حدا وتغزير فان قصد بذلك منع تعيره به جاز ذلك كما وقع فى منظره موسى مع آدم عليه السلام أن
موسى قال له يا آدم أنت أبونا خيتنا أى أحرمتنا من الجنة أى كنت سببا لخراجنا منها قال له آدم يا موسى
اصطفاك الله بكلامه وخط لك ألواح التوراة بيده أى قدرته وأنزل عليك التوراة فى ألواح من زبرجد أتومنى
على أمر قدره الله على قبل أن يخلق السموات والارضين بخمسين ألف سنة فخرج آدم موسى أى غلبه بالحجة
والحديث بطوله مسطور فى البخارى (قوله صفة) كالجنس لشموها جميع الصفات وقوله يتأتى بها خرج
الحياة والعلم لما مر أن الحياة لاتتعلق والعلم تعلقه تنجيزى وكلامه فى الصالحى وأما هو أعم وقوله تخصيص
خرج به ماعدا المعرف وانطبق التعريف عليه ونسبة التخصيص اليها مجاز كما مر وأل فى الممكن للعموم
ككل فيما مر وغاير فى التعبير لمجرد التفنن وتقدم ان فى العموم المذكور إشارة الى فساد مذهب المعتزلة
المخصيين تعلق الارادة بالخير دون الشر وبالصلاح والاصلاح دون مقابلهما (قوله والذى يجوز عليه) أى
الممكن مبتدأ وقوله الممكنات الخ خبر ومعنى المتقابلات المتنافيات * وحاصله ان بعض ما يجوز عليه ستة أشياء
يقابلها ستة أخرى وهى الوجود بدلا عن العدم والمقدار المخصوص بدلا عن سائر المقادير والصفة المخصوصة بدلا
عن سائر الصفات والزمان المخصوص بدلا عن سائر الأزمنة والمكان المخصوص بدلا عن سائر الامكنة والجهة
المخصوصة بدلا عن سائر الجهات فقوله وهى الوجود والعدم متقابلان وقوله والمقادير أى أن بعضها يقابل بعضا
وكذا يقال فى البقية والمقادير من جملة الصفات لما مر ان المقدار هو الكم المتصل والمنفصل هو العدد والعدد
والمقدار عرضان وقد نظم بعضهم تلك المتقابلات الست فى قوله

الممكنات المتقابلات * وجودنا والعدم الصفات

أزمنة أمكنة جهات * كذا المقادير روى الثقات

(قوله تأثير للارادة) مقتضى كلامه ان تخصيص الارادة تأثير وهو كذلك على المذهب المختار وقيل ليس
بتأثير هذا واسناد التأثير لها والقدرة مجاز كما مر (قوله طلب الصفة الخ) فى التعبير بالطلب تسميح اذ لا طلب فى
الحقيقة فالمراد به الاستزمام والارتباط أى ارتباط الصفة بشئ فتعلق القدرة ارتباطا بالممكن من حيث التأثير
فيه وتعلق الارادة ارتباطا بالممكن من حيث التخصيص وتعلق العلم ارتباطا بالمعلوم من حيث انكشافه
وهكذا * واختلف فى التعلق المذكور فقل هو أمر وجودى تمكن رؤيته وهو مردود وقيل حال أى واسطة
بين الوجود والعدم بناء على ثبوت الاحوال وقيل من مواقف العقول أى لا يدركه الا الله تعالى وقيل وجه
واعتبار وعطف الاعتبار على وجه تفسير أى انه من الامور الاعتبارية التى هى أنزل مرتبة من الحال فيكون
أمرا ذهنيا وهذان الاخيران أحسن الاقوال الاربعة (قوله الابدان والاعدام) يحتمل أن تكون

الباء للابسة أى تستلزم الممكنات استلزاما متلبسا بالايجاد والاعدام والاولى كما قاله الشيخ في تقريره أن تكون للتصوير وتقتضى معنى ترتبط أى ترتبط بالممكنات ارتباطا مصورا بالايجاد والاعدام (قوله بجميع الواجبات الخ) نعت لمخدوف أى الامور الواجبات كذاته تعالى وصفاته و ثبوت تلك الصفات له فاذا قلت الله قادر كان المتصف بالوجوب كلاما من الذات العلية والقدرة وثبوتها له تعالى وأما الحكم بمعنى ادراك وقوع ذلك الثبوت فليس واجبا بل جائزا كما مر فالواجبات تشمل الاحكام بمعنى النسب والمحكوم به وعليه وتشمل أيضا المفرد الذى ليس محكوما به ولا عليه كذاته تعالى بقطع النظر عن الحكم عليها بشئ وتشمل العلم نفسه لدخوله في صفاته تعالى فيعلم تعالى بعلمه أن له علما متعلقا بكذا وقوله والجائزات أى الامور الجائزة مخلقة تعالى للاشياء فاذا قلت الاشياء مخلوقة له تعالى كان المتصف بالجواز كلاما من المحكوم به والمحكوم عليه والنسبة وهى ثبوت خلقه تعالى للاشياء والحكم بمعنى ادراك وقوع ذلك الثبوت (قوله والمستحيلات) كشريكه تعالى فيعلم انه معدوم وان وجوده مستحيل وانه لو وجد لزم عليه من الفساد كذا وكذا وليس المراد استحالته المستحيلات لان استحالتها واجبة فهمى داخلية في الواجبات وعلمه تعالى المتعلق بالشريك نظير العلم التصورى بالنسبة لنا فالشريك موجود في العلم بالمعنى المذكور كما انه موجود في أذهاننا ولا يلزم من ذلك وجوده خارجا (قوله والعلم صفة الخ) هذا تعريف لمطلق العلم الشامل للقديم والحادث * واعلم انهم اختلفوا في العلم هل يحد أولا فقل لا يحد لعسره وقيل لانه ضرورى فلا حاجة لحدده وقيل يحد ولهم فيه حدود كثيرة منها ما هو مقبول ومنها ما هو مردود وأصح ما قيل فيه انه صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض بوجه ويقترب منه تعريف الشارح (قوله صفة) كالجنس وقوله ينكشف فصل خرج به ما ليس للانكشاف كالقدرة والارادة لانهما صفتان تأثير لانكشاف والحياة اداتعلق لها وقوله المعلوم خرج به السمع والبصر والادراك على القول به فانها لانكشاف الموجود وهو أخص من المعلوم والمراد بالمعلوم الواجب والجائز والمستحيل * واعترض هذا التعريف من وجوه الاول أن التعبير بالانكشاف يوهم سبق الخفاء اذ لانكشاف ظهور الشئ بعد خفائه وذلك يقتضى الجهل قبل الظهور وهو محال عليه تعالى فالاولى أن يقال كما قال الكمال صفة أزلية لها تعلق بالشئ على وجه الاحاطة على ما هو عليه دون سبق خفاء اهـ وأجيب بان الشارح تابع في التعريف المذكور للسعد وغيره من الاكابر قد كرهه وان كان فيه هذا التسامح تباعلم خصوصا وقد قيل ان غالب تعاريف العلم يدخلها الخدش الثانى ان المعلوم مشتق من العلم والمشتق متوقف على المشتق منه وقد أخذ في تعريفه والمعرف بفتح الراء متوقف على تعريفه فقد توقف كل منهما على الآخر وهو دور وأجيب بان المشتق منه هو العلم بمعنى المصدر أى الادراك والمعرف العلم بمعنى الصفة وبان المراد بالمعلوم الشئ بقطع النظر عن كونه معلوما فيجرد عن وصف المعلوماتية ويراد منه مجرد الذات والمتوقف على العلم انما هو الذات المتصفة بذلك الوصف لا المجردة عنه الثالث أن تعبيره بالمعلوم يقتضى ان صفة المعلوماتية ثابتة له قبل الانكشاف وتعلق العلم به مع انها لا تثبت له الا بعد ذلك والالكان انكشافه وتعلق العلم به تحصيلا للحاصل وهو محال وأجاب الشارح عن ذلك فيما سياتى بأن المراد بالمعلوم ما من شأنه أن يعلم فيكون فيه مجاز الاول والرابع أن التعريف غير مانع لشموله الكلام لانه لا ينكشف فيه المعلوم اذ مدلول كلامه هو المعلوم فلا وز بل الحجاب عن شخص لأدرك من كلام الله تعالى أن له قدرة مثلا وان شريكه مستحيل وان الممكن جائز الوجود فقد انكشفت الاقسام للسامع وأجيب بأن المراد ينكشف بها المعلوم لمن قامت به فخرج الكلام فانه ينكشف به المعلوم للسامع لامن قام به ويدل على ذلك اتيانه بالباء المؤذنة بالتعليل في قوله بها يعنى أن العلم علة في الانكشاف وحيث ان يكون بينهما تلازم من الجانبين كما هو الشأن في العلة والمعلول فيلزم أن يكون الانكشاف لمن قامت به والالزم انفسك كالعلة عن المعلول وأيضا فالعلة انما توجب حكمها لمن قامت به كما قالوا ان القدرة مثلا لا توجب

بجميع الواجبات
والجائزات والمستحيلات
(ش) العلم معطوف
على القدرة والارادة أى
وهى القدرة والارادة
والعلم وكذا ما بعده
والعلم صفة ينكشف
بها المعلوم

القادرة الامن قامت به لاغيره بخلاف الكلام فانه دليل ينكشف للسامع معه المدلول لاعلة اذ قد لا يحصل انكشاف المدلول للسامع بعد الكلام فيلزم أن يكون الانكشاف لغير من قام به والالكان بينهما تلازم والواقع خلافه كما علمت (قوله على ما هو به) أى حالة كون المعلوم على الوجه أى الحالة التى هو أى المعلوم ملتبس بها فى الواقع مثال ذلك ما اذا أدركت أن فى بيت ز يدخرا وأنه من الشعير فان كان فى الواقع كذلك قادرا لك علم أو كان من البر وقد أدركت انه من الشعير فليس بعلم لانه ليس على الوجه الذى هو به والله تعالى محيط علمه بالاشياء على ما هي به عليه تفصيلا قال بعضهم كل انسان يتنفس فى كل يوم ويلة مائة ألف نفس وأربعة وعشرين ألف نفس معتدل وفى كل نفس معتدل منها جوت ألف و يولد ألف وتحمل الامهات بألف وفيه مائة ألف فرج قريب وفى بعض التواريخ ان فى كل ساعة مائة ألف امرأة تضع وستائة ألف امرأة تحمل وستائة ألف ذليل يعز وعكسه وستائة ألف عتيق من النار ومع هذا فالملائكة أكثر المخلوقات فقد ذكر بعضهم أن بنى آدم عشر الجن و بنو آدم والجن عشر حيوانات البر وهؤلاء كلهم عشر الطيور وهؤلاء كلهم عشر حيوانات البحار وهؤلاء كلهم عشر ملائكة الارض الموكلين بنى آدم وهؤلاء كلهم عشر ملائكة السماء الدنيا وهؤلاء كلهم عشر ملائكة السماء الثانية وهكذا الى الكرسي والعرش وقام رجل الى ابن الشجرى وهو على كرسىه للوعظ يقرر تفسير كل يوم هو فى شأن ووقف على رأسه فقال يا هذا فما يفعل ربك الآن فسكت وبات مهموما فرأى المصطفى ﷺ فذكر له ذلك وسأله فقال له ان السائل الخضر وانه سيعود فقل له شؤن يديها ولا يبتديها يخفض اقواما ويرفع آخرين فاصبح مسرورا فأتاه وأعاد السؤال فاجابه بذلك فقال له صل على من عامك وانصرف مسرعا والمراد بالشؤن الاحوال وقوله يديها أى يظهرها ولا يبتديها أى لا يستأنفها علما ومعنى كل يوم هو فى شأن أنه فى كل وقت فى أمر يظهره على وفق ما أرادته فى الازل كاحياء وامانة واعزاز واذلال (قوله انكشاف الخ) مفعول مطلق لقوله ينكشف وقوله لا يحتمل النقيض تفسيره أى انكشافا ونحو قوله بوجه أشار به الى ما قرره المصنف فى بعض تأليفه من ان العلم يلزمه ثلاثة أمور الجزم والثبات والطباق أى المطابقة للواقع فلا يحتمل النقيض بحسب الذهن لكونه مجزوما به ولا بحسب الخارج لكونه مطابقا للواقع ولا بحسب تشكيك المشكك لكونه ثابتا ولا يخفى أن هذا الاخير هو محل الاحتياج الى هذا القيد أعنى قوله لا يحتمل النقيض الخ أما عدم احتمال النقيض بحسب الذهن حتى يخرج به الشك ونحوه أو بحسب الخارج حتى يخرج به الجهل فستغنى عنه بقوله ينكشف به المعلوم على ما هو به لخروج ما ذكر به كإسباتى فانحصرت فائدة القيد فى هذا الاخير أعنى احتمال النقيض بحسب تشكيك المشكك فخرج به التقليد كإسباتى * والحاصل ان هذا القيد محتمل لامور ثلاثة لكن الاولان منها يؤخذان مما قبله فيكون تأكيدهما بالنسبة لهما والثالث لا يؤخذ من ذلك فيكون تأسيسا بالنسبة له (قوله ومعنى ينكشف يتضح) أى بحيث يصير مجزوما به حتى يصح قوله تخرج الظن الخ واعلم انه ان أريد الانكشاف التام أى من جميع الوجوه خرج به الجهل المركب والتقليد جازما كان أو غير جازم كما خرج به الظن ومأمعه وحينئذ فيصح قول الشارح وعلى ما هو به تأكيده ويطل قوله وخرج بقوله لا يحتمل النقيض الخ لخروج ذلك الانكشاف بالمعنى المذكور وان أريد الانكشاف ولوم بعض الوجوه بطل قوله على ما هو به تأكيده حينئذ تأسيس للاحتياج اليه فى اخراج الجهل المركب الداخلى تحت قوله ينكشف لان فيه انكشافا غير تام بل من بعض الوجوه وصرح قوله وخرج بقوله لا يحتمل النقيض الخ والذى ارتضاه شيخنا فى درسه الثانى وهوان المراد الانكشاف من بعض الوجوه ويزاد فيه قيد بان يقال ينكشف انكشافا مطابقا للواقع حينئذ يخرج الجهل المركب * والحاصل اما اذا فسرنا الانكشاف بكون الشئ مجزوما به على وجه مطابق خرج به الظن ومأمعه والجهل ودخل فيه التقليد فيحتاج الى اخراجه بقوله

على ما هو به انكشافا
لا يحتمل النقيض بوجه
ومعنى ينكشف يتضح
تخرج الظن والشك
والوهم

لا يحتمل النقيض الخ فقول الشارح نخرج الظن الخ أي والجهل المركب بدليل ما بعده وخرجه أيضا القدرة والارادة والحياة كما مر وانما اقتصر الشارح على الظن ومآعه لمشاركته العلم الحادث في الادراك فيتوهم انها علم (قوله لان احتمال نقيض المظنون الخ) سكت عن تعليل خروج الشك والوهم بذلك لظهوره اذ لا انكشاف منهما بوجه (قوله تأ كيد الخ) تقدم أن هذا لا يصح الا اذا أريد بالانكشاف الانكشاف التام أي من جميع الوجوه مع أنه اذا أريد بذلك لا يحتاج لقوله لا يقبل النقيض الخ خروج التقليد حيثئذ بالانكشاف بالمعنى المذكور وتقدم الجواب بان المراد بالانكشاف ولومن بعض الوجوه ويزاد فيه قيد لاخراج الجهل ويكون قوله لا يقبل النقيض الخ محتاجا له (قوله وتصريح) أي زيادة على التأ كيد أي ايضاح في اخرجه ووجه الايضاح أن قوله على ماهو به يقابل قولهم في تعريف الجهل المركب على خلاف ماهو به وقوله وخرج بقوله لا يحتمل الخ قضيته أنه ليس خارجا بقوله ينكشف وهو كذلك بناء على ما مر من أن المراد به الانكشاف ولومن بعض الوجوه فان أريد بالانكشاف من كل وجه كان ما ذكر خارجا به (قوله والمعلوم مامن شأنه الخ) تقدم ان هذا جواب عما يقال إن قضية التعريف أن صفة المعلومية ثابتة له قبل الانكشاف مع انها لا تثبت له الا بالانكشاف وحاصل الجواب ان في قوله المعلوم مجاز الأول أي مامن شأنه أن يعلم بالانكشاف (قوله وهو كل واجب) كذاته تعالى وصفاته وقوله وكل جائز فيعلم ما كان منه وما لا يكون وانه لو كان أي وجد كيف يكون أي يعلم أن المعدوم لو فرض وجوده كانت حاله التي يوجد عليها كذا وكذا كما قال تعالى اخبارا عن الكفار في القيامة حين تمنوا الرد الى الدنيا ولوردوا لعاد والمأنهوا عنه وانهم لكاذبون ودخل في الجائز ما لا يتناهي فيعلمه الله تفصيلا مع كونه لا يتناهي خلافا لبعضهم واستحالة علمه لانهاية له انما تثبت في حق الخواث كما تقدم وقوله وكل مستحيل فيعلم تعالى ان المستحيل هو المشارك له في الالهية مثلا وأنه لا يصح وجوده وأنه لو وجد لترتب عليه من الفساد كذا وكذا وتقدم أن استحالة المستحيل داخله في الواجب فيدخل علمها في علمه به (قوله وانما تعلق) أي العلم بالواجبات الخ أي تعلقا تنجيزيا قد يما اذ ليس له تعلق صلاحه لان الصالح لأن يعلم ليس بعالم فيلزم اتصافه تعالى بالجهل قبل التعلق التنجيزي وهو محال وقال الفخر في بعض كتبه ان له تعلقين صلاحا وتنجيزيا لانه تعالى يتعلق علمه بالاشياء قبل كونها ويسمى علما بما سيكون ثم يعلم تعالى بعد كونها انها كانت وذلك علم بما كان والعلم بما سيكون غير العلم بما كان ورد بان التعبير بما سيكون أو كان انما هو باعتبار المعلوم فانه قبل كونه يعبر عنه بانه سيكون وبعده كونه يعبر عنه بانه كان لاستقباله في الاول وحصوله في الثاني لا باعتبار العلم وتعلقه فانه واحد لا تعدد فيه على كل حال وقوله لانه ليس من صفات التأثير أي بخلاف القدرة والارادة فانهما صفتان تأثير فلا يتعلقان الا بالممكن كما مر لا بالواجب ولا بالمستحيل لما مر أنهما ان تعلقنا بوجود الواجب لزم تحصيل الحاصل أو بعدمه لزم قلب حقيقته لان ذلك يقتضي كونه ممكنا والواقع انه واجب ويقال في المستحيل بعكس ذلك فاللازم على تعلقهما بكل من الواجب والمستحيل إما تحصيل الحاصل أو قلب الحقائق من الوجوب أو الاستحالة الى الامكان فيلزم كونه تعالى ممكنا وكذا شريكه ولا يخفى ما في ذلك من الفساد قال كمال المطلق في عدم تعلقها بذلك فن قال انه تعالى قادر على أن يتخذ ولدا أو زوجة واللازم محجزة فهو جاهل بما يترتب على تعلق القدرة بذلك من المحال السابق (قوله لا تعلق بشئ) المراد بالشئ معناه اللغوي أي مطلق الامر الشامل للمعدوم ويحتمل أن يراد به المعنى الاصطلاحي وهو الموجود ويفهم عدم تعلقها بالمعدوم من باب أولى لانها اذا لم تتعلق بالموجود فبالأولى أن لا تتعلق بالمعدوم وكان الأولى حذف قوله بشئ أو ابداله بما مر لايهام كلامه تعلقها بغيره وهو المعدوم اذ المتبادر منه المعنى الاصطلاحي وهو الموجود (قوله أي لاسها لا تطلب) لو قال أي انها لكان أولى لما مر من أن التعلق هو طلب الصفة أمرا زائدا على قيامها بمحلها فيلزم عليه تعليل

لان احتمال نقيض
المظنون مشلا يمنع
انكشافه وعلى ماهو به
تأ كيد وتصريح باخراج
الجهل المركب فانه لا
ينكشف به المعلوم على
ماهو به وخرج بقوله لا
يحتمل النقيض الاعتقاد
الجازم لانه يحتمل
النقيض بتشكيك
مشكك والمعلوم مامن
شأنه أن يعلم وهو كل
واجب وكل جائز وكل
مستحيل وانما تعلق
بالواجبات والجائزات
والمستحيلات لانه ليس
من صفات التأثير
(ص) والحياة وهي
لا تعلق بشئ
(ش) أي لانها لا تطلب
أمرا زائدا على قيامها
بمحلها بل هي

الشيء بنفسه (قوله صفة الخ) المناسب للمقام أن يكون هذا تعريف الحياة القديمة فقط في كلامه حذف دل عليه المقام أي صفة أزلية ويحتمل أنه تعريف لما يعم القديمة والحادثة ولا ضرر فيه لأنه رسم فيجوز فيه الجمع بين حقيقتين مختلفتين ولا يصح أن يكون تعريفًا للحادثة فقط لأنه خروج عن المقام * واعلم أن الحياة الحادثة ليست هي الروح ولا ملزومة لها عقلا بل يجتمعان عادة ويصح افتراقهما فقد خلق الله تعالى الحياة في كثير من الجادات مجزة أو كرامة من غير ثبوت أرواح لها كتسليم الشجر على المصطفى وتسبيح الحصى في كفه عليه السلام (قوله تصحيح) بضم التاء مضارع صحيح بمعنى جوز أي تجوز ذلك جواز اعتقليا كما سيأتي وخارج بذلك جميع الصفات فقوله لمن قامت به ليس للاخراج بل لبيان الواقع وانما ذكره إشارة إلى تحقيق مذهب أهل السنة من أن الصفات انما توجب أحكامها لمخالها القائمة بها خلافا للمعتزلة القائلين إنها توجب أحكامها الغير محالها كصفة الكلام فانها قائمة بالشجرة وأوجبت له تعالى كونه متكاما وقوله الادراك مفعول تصحيح ولما كان ظاهر التعريف فاسدا لاقتضائه انهما متى وجدت حصل الادراك بالفعل وليس كذلك اذ قد توجد ولا يوجد الادراك دفع ذلك بقوله أي تثبت أن يكون الخ فأشار بذلك إلى أن في الكلام مضافا محذوفا أي محضة الاتصاف بالادراك لا يقال انها كما تصحيح الاتصاف بالادراك الذي هو السمع والبصر والعلم والشم على القول به تصحيح الاتصاف بغيره كالقدرة والارادة والكلام لاننا نقول القصد من هذا التعريف تمييز صفة الحياة عن غيرها من بقية الصفات وما ذكر كاف في التمييز اذ لا يجب أن يذكر كل ما يقع به التمييز أو يقال ان الادراك لقب أي اسم جامد واللقب لا مفهوم له عند جمهور الاصولين فلا يحتاج به أو ان الادراك لازم للاتصاف بالقدرة والارادة والكلام وما كان شرطاً في اللزوم فهو شرط في اللزوم فكأنه قال تصحيح الادراك وغيره ولذا قال وهي شرط في الجميع أي جميع صفات المعاني مع انه لم يذكر الا كونها مصححة للادراك للإشارة إلى أنه ليس بقيد فهو كالأضراب الانتقالي كأنه قال بل هي شرط الخ والمراد بالشرط الشرط العقلي لا العادي ولا الشرعي والحكم عليها بانها شرط انما هو بالنظر لظاهر العبارة من أن المراد أنها تصحيح الادراك بالفعل اما بناء على ما تقدم من أن المراد انها تصحيح صفة الاتصاف بالادراك فهي سبب عقلي يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها عدم (قوله عدم جميع صفات المعاني) أي ما عداها من المعارف أن الشيء ليس شرطاً في نفسه (قوله وهذا) أي ما ذكر من التعريف وفي بعض النسخ وهذه وأنت باعتبار كون التعريف حقيقة تفصيلية للمعرف وذلك لان كلام التعريف والمعرف كالإنسان والحيوان شيء واحد المراد به الحقيقة لكن المعارف حقيقة اجالية والتعريف حقيقة تفصيلية فكأنه قال وهذه الحقيقة التفصيلية وهي التعريف المذكور هي حقيقة الشرط أو باعتبار الالفاظ الدالة على التعريف ويقدّر مضاف في الخبر والتقدير فهذه الالفاظ دال حقيقة الشرط أي داله عليها وفي بعض النسخ لان هذه وهو تعليل لتعريف الشرط بما ذكر أي انما عرف الشرط بما ذكر لان هذا حقيقة الشرط في الواقع ونفس الامر (قوله والسمع والبصر) أل فيهما عوض عن الضمير على مذهب الكوفيين أي سمعه تعالى وبصره أو يقدر في كلامه جار ومجرور أي السمع له والبصر له لان القصد التكام على سمعه تعالى وبصره لا على مطابق سمع وبصر وقدم السمع على البصر لانه أفضل منه في حق الخواص على الصحيح لمزيتة عليه اذ عامة وجوده الرشد والهداية وتلقى الشرائع والكتب المنزل انما هي بالسمع ولانه يدرك به كل الجهات وفي سائر الاحوال والبصر يتوقف على جهة المقابلة وتوسط نور وما ذكره بعضهم من تفضيل البصر عليه لانه يدرك به الاجسام والالوان والهيئات بخلاف السمع فانه قاصر على الاصوات مردود بان كثرة هذه الماهيات فوائدها لا يعول عليها الا ترى أن من جالس أصم فكأنما جالس حجرا ملقى وان تمتع في نفسه وأما الأعمى ففي غاية الكمال الفهمي والعلم

صفة تصحيح لمن قامت به الادراك أي تثبت أن يكون عالما سميعا بصيرا وهي شرط في الجميع يلزم من عدمها عدم جميع صفات المعاني ولا يلزم من وجودها وجود ولا عدم وهذا حقيقة الشرط (ص) والسمع والبصر المتعلقان

النوق وأشار بقوله المتعلقان الخ الى أنهما من الصفات المتعلقة وان متعلقهما جميع الموجودات لا بعضها وكان الأولى أن يقول المتعلقان بالتأنيث ليناسب قوله فيها مريم سبع الخ حيث لم يثبت التأنيث في العدد الدال ذلك على كون المعداد مؤنثا الآن يقال ذكر باعتبار تأويلهما بالوصف وكذا يقال في العلم والكلام حيث قال فيهما المتعلق ولم يقل المتعلقة * والحاصل أنه يصح التأنيث باعتبار الصفة والتذكير باعتبار الوصف ولكل من السمع والبصر ثلاث تعلقات تنجزى قديم وهو تعلقهما بذاته تعالى وصفاته وصلوحى قديم وهو تعلقهما بالمكنات الموجودات قبل وجودها وتنجزى حادث وهو تعلقهما بهما بعد وجودها (قوله بجميع الموجودات) تقدم الاعتراض على مثل هذه العبارة بان لفظة جميع مستغنى عنها وتقدم الجواب بان أل في الموجودات ان كانت للاستغراق فلفظة جميع لتأكيد ذلك الاستغراق ودفع توهم تخصيصه فليس مستغنى عنها أو كانت للجنس فعدم الاستثناء ظاهر والموجودات تشمل الألوان والاصوات فيسمع تعالى السواد والبياض ونحوهما ويبصر الاصوات وشمل أيضا سمعه تعالى وبصره فيسمعهما تعالى بسمعه ويبصرهما ببصره وأما الاكوان وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون فلا يتعلق بهما سمعه تعالى وبصره لأنها من الامور الاعتبارية على الصحيح فليست محسوسة فانا لان شاهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين دون وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق (قوله ومعنى السمع) أى ومعنى لفظ السمع أو أن الاضافة لليان أى معنى هو السمع وهذا أولى وكذا يقال فيما يأتى بالنسبة للبصر (قوله ينكشف له) تقدم ما فى التعبير بالانكشاف من الإيهام وخرجه القدرة والارادة فانهما ليستا للانكشاف والحياة فانها لا تتعلق بشئ وخرج بقوله كل موجود العلم والكلام وكذا يقال فى تعريف البصر الآتى وأشار بقوله كل موجود الى أن سمعه تعالى وبصره لا يتعلقان بالمعدوم ولا بالمحال (قوله كذاته) دخل تحت الكاف صفاته تعالى فان لوحظ أنها ليست غيرا كما أنها ليست عينا كانت الكاف استقصائية (قوله كسائر الحوادث) بمعنى جميعها فالكاف استقصائية لا بمعنى باقيا وان كان ذلك هو معناها فى الاصل لانها من السور بمعنى البقية ومنه سور المؤمن شفاء (قوله وهو) أى ما ذكر من تعلقها بكل موجود مذهب الشيخ أبى الحسن امام الفن وهو الحق وكون الشيخ مالكيًا أو شافعيًا نزاع لا طائل تحته

ان الفتى من يقول ها أناذا * ليس الفتى من يقول كان أبى

(قوله كيفما كانت) أى خفية كانت أم لا (قوله ومعنى البصر الخ) اعترض بان تعريف كل منهما ليس بمانع لدخول الآخر فيه وشرط التعريف أن يكون جامعاً مانعاً * وأجيب بان عذره فى ذلك تعدد الاطلاع على كنه ذاته تعالى وصفاته حتى يميز بينهما فلا يعرف تمايزها بالتمايز لتعلقها ولما اتحد السمع والبصر فى التعلق لم يعرف تمايزهما فلذا عرفهما بتعريف يقتضى تميزهما عن غيرهما وان لم يكن فيه تمييز أحدهما عن الاخرى ولان التعريف بالاعم قد أجاز المتقدمون من المناطقة * لا يقال حيث اتحد متعلقهما كانت احدهما مغنية عن الاخرى * لانا نقول هما وان اتحد متعلقا لكن لكل منهما من الانكشاف حقيقة تخصه لا يعامها الا الله تعالى فيجب علينا أن نعتقد أن انكشاف السمع غير انكشاف البصر وغير انكشاف العلم وان كان لا يعلم حقيقة كل الا الله تعالى (قوله فى حقه تعالى) فال فى السمع الذى هو صفة لمولانا وفى البصر فى حقه تعالى لجرد التفنن أى ارتكاب فنين أى نوعين من التعبير واحترز بذلك عن البصر فى حق الحوادث فانه قوة مخلوقة فى العصبين المجوفتين تتلاقيان فى مقدم الدماغ ثم تفرقان فتتأديان الى العينين التى من جهة اليسرى الى العين اليمنى والى من جهة اليسرى وتلاقيهما اما على وجه التقاطع الصليبي هكذا × أو على هيئة دالين ظهر كل فى ظهر الاخرى هكذا وعن السمع فى حق الحوادث فانه قوة مودعة فى العصب المفروش فى مقعر الصباغ أى أسفله تدرك بها الاصوات وهذا امر يفهما عند الحكماء

بجميع الموجودات
(ش) هذا أيضا معطوف
على ما تقدم ومعنى
السمع الذى هو صفة
لمولانا جمل وعز هو
معنى قائم بذاته ينكشف
له به كل موجود سواء
كان قديما كذاته
أوحادنا كسائر الحوادث
وهو مذهب الشيخ أبى
الحسن الاشعرى وقيل
انما يتعلق بالاصوات
فقط كيفما كانت
ومعنى البصر فى حقه
تعالى هو معنى قائم بذاته
العلية ينكشف له به كل
موجود سواء كان
قديما أو أحادنا

أما عند أهل السنة فالبصر قوة خلقها الله تعالى في العينين والسمع قوة خلقها الله تعالى في الأذنين ولا يتعلق سمعنا وبصرنا عادة إلا ببعض الموجودات وهو الأصوات في الأول بشرط عدم البعد والسر جدا والأجسام وألوانها في الثاني بشرط عدم القرب والبعد جدا ويجوز لو خرت العادة أن لا يختص بذلك البعض بناء على أن الصحيح للرؤية هو الوجود وعليه فإلم نره من الموجودات كالملائكة والجن فأنما هو لما نفع كذا قيل واعتراض بان المانع وجودي أيضا فشأنه أن يرى فيكون عدم رؤيته لما نفع آخر وهكذا فيلزم التسلسل فالصحيح أن عدم رؤية بعض الموجودات للمانع بل لكون الله تعالى لم يخلق فينا تلك الرؤية فتكون الجن والملائكة بحضرتنا ولا نراهما لكون قدرة المولى لم تتعلق برؤيتهما أي لم يخلق فينا قوة ذلك (قوله وهذا) أي تعلق البصر بما ذكره بخلاف بين الأئمة بخلاف السمع فإن فيه خلافا فخصه بعضهم بالأصوات كما مرو بعضهم بكلام النفس وبالمسموعات وهي الأصوات وعبرة السعد محتملة لثبوت الخلاف في البصر أيضا حيث قال وبصره متعلق بالمبصرات فيحتمل أن مراده المبصرات بالنسبة لنا وهي الألوان مثلا ويحتمل أن مراده المبصرات بالنسبة له تعالى وهي جميع الموجودات (قوله لجميع الموجودات) متعلق بالطالبان والباء في الانكشاف للملابسة أي الطالبان لجميع الموجودات طلبا ملتبسا بانكشافها بهما (قوله ليس كمثله شيء) دليل لقوله وليس الخ وقوله وهو السميع البصير ليس له دخل في الدلالة ويحتمل أن يكون قصده الاستدلال على ثبوت السمع والبصر له تعالى خلافا للمعتزلة وانهما ليسا مثلي سمع وبصر الحوادث فججز الآية يدل للأول وصدرها للثاني فإن قلت لدلالة فيها على ثبوت السمع والبصر له تعالى حتى يكون فيها رد على المعتزلة لأنهم يسلمون أنه سميع وبصير لكن بذاته لا بسمع وبصر زائدين عليها لانا نقول ان فيها دلالة على ذلك بمعونة ما يفهمه أهل اللغة منها فأنهم يفهمون ان معنى سميع ذات ثبت لها السمع ومعنى بصير ذات ثبت لها البصر ولا عبرة بمخالفة المعتزلة في ذلك (قوله والكلام) تقدم ما في مثل هذه العبارة وقوله الذي ليس بحرف ولا صوت آخر الصوت لانه بمنزلة العام والحرف بمنزلة الخاص والخاص مقدم في الاعتبار على العام وذكره عقب الحرف لانه لا يلزم من نفي الخاص نفي العام ومن قدم الصوت لاحظ كونه معروضا والحرف عارض بسبب الاعتماد على المقطع أي المخرج والمعرض مقدم على العارض طبعاً فقدم عليه وضعا وما ذكر من أن كلامه تعالى ليس بحرف ولا صوت هو المشهور عند أهل السنة وقال العضد انه بحروف قائمة بذاته تعالى منزلة عن الترتيب والحدوث والزوال وحل على ذلك قول الأشعري الكلام معنى فقال مراده بالمعنى ما قبل الذات فيشمل اللفظ فيكون صادقا بكونه حروفا وأصواتا ولا يلزم فيه التقديم والتأخير الذي أئزمه المتأخرون لمن قال انه بحروف وأصوات لانها لا تشبه حروفنا ولا أصواتنا ولان حروفنا انما جاءها التقديم والتأخير من التركيب الجسماني واختلاف المخارج ومن تنزه عن ذلك تنزه كلامه وقال جماعة نسبوا أنفسهم الى الحنابلة ان كلامه تعالى بحروف وأصوات لكن ان نسبت الى الحوادث كانت حادثة أو اليه تعالى كانت قديمة ولا يخفى بطلان هذين القولين وكلام العضد المذكور سرى اليه من الحشوية فلا يعول عليه وسيأتي ما للمعتزلة وقوله ويتعلق أي تعلقات تنجز يا قديما الأمر والنهي عند الاشاعرة فان لهما تعلقين صلوحي قديم وهو تعلقهما بالمكلفين قبل وجودهم وتنجزى حادث وهو تعلقهما بهم بعد وجودهم بصفات التكليف وأشار بذلك الى أن الكلام من الصفات المتعلقة وأنه مساو للعالم في المتعلق بفتح اللام وان خالفه في التعلق اذ العلم للانكشاف وهو للدلالة وهي وان كان يلزمها الانكشاف لكن هذا الانكشاف اللازم لها ثابت للسامع وأما انكشاف العلم فثابت لنفس العالم (قوله من المتعلقة) بفتح اللام وهي كل واجب الى آخر ما سيأتي فاذا أزيل عنا الحجاب وسمعنا كلامه تعالى فهمنا منه انه تعالى موجود

وهذا إجماع حلاف بين
الأئمة ومعنى المتعلقان
الطالبان بالانكشاف
لجميع الموجودات
وليس سمع الله بأذن
ولاصباح وليس بصره
بحدقة ولا أجفان ليس
كمثله شيء وهو السميع
البصير
(ص) والكلام الذي
ليس بحرف ولا صوت
ويتعلق بما يتعلق به
العلم من المتعلقة
(ش) هذا أيضا معطوف
على ما تقدم وهو آخر
صفات المعاني

وأن شريكه مستحيل وأن وجودنا جائز وهذه أقسام الحكم العقلي الثلاثة التي هي متعلقات العلم وعاترض ذلك بأن أمر الله تعالى لبعض المكلفين كأبي جهل بما علم سبحانه أنه لا يقع منه كالايمان يستلزم أن أمره تعالى متعلق بوقوع ذلك الأمور الذي تعلق العلم بعدمه فقد تعلق علمه بعالم يتعلق به أمره الذي هو كلامه فالعلم إذا أعم تعلقات الكلام وواجب بأن الكلام الأزلي له تعلقات كثيرة وليس تعلقه منحصر في التعلق الأمرى فهو وإن كان لم يتعلق في المثال بترك الأمور على وجه الأمر فقد تعلق به على وجه النهى وعلى وجه الوعيد وعلى وجه الخبر بعدم الوقوع وهذه كلها تعلقات للكلام الأزلي فلم يثبت انفراد العلم الأزلي بتعلق لا يكون متعلقا بالكلام الأزلي بسائر وجوه تعلقاته (قوله المتفق عليها بين أهل السنة) فيه إشارة إلى أن هناك صفات مختلفا فيها بينهم وذلك كالادراك المتعلق بالمعوسات كالنعومة والخشونة والحرارة والبرودة والمشمومات كالروائح والمذوقات كحلاوة السكر فانه مختلف فيه فذهب بعضهم إلى اثباته لأن الإدراكات المتعلقة بهذه الأشياء أئدة على العلم بها للفرقة الضرورية بينهما وذهب بعضهم إلى نفيه لأن بينه وبين الاتصال بالأجسام كالنفاح والسكر تلازم عقليا والاتصال مستحيل عليه تعالى والصحيح الوقف عن اثباته ونفيه لتعارض دليلهما وكصفات الأفعال كالخلق والرزق والأحياء والأمانة فانه عند الأشاعرة أمور اعتبارية وهى التعلقات الحادثة للقدرة وعند الماتريدية صفة الفعل صفة قديمة قائمة بذاته تعالى تسمى صفة التكوين وتنوع إلى الأنواع المذكورة باعتبار تعلقاتها فان تعلقت بالإيجاد سميت خلقا أو بالرزق سميت رزقا وهكذا تقدم تمام الكلام على ذلك واحتز بقوله عند أهل السنة عن المعتزلة فانهم ينكرون جميع صفات المعاني ويرتبون ثمراتها على الذات فيقولون متكلم بذاته وعالم بذاته وهكذا (قوله ومعنى الكلام الخ) فيه ما مر وقوله عن الحرف والصوت تقدم أن ذكر الصوت بعد الحرف من ذكر العام بعد الخاص وأنه انما ذكره لأنه لا يزم من نفي الخاص نفي العام (قوله والتقديم والتأخير) من عطف أحد المتلازمين على الآخر وانما جاع بينهما مبالغة في التنزيه عن صفات الحوادث (قوله والسكوت) أى لأنه تعالى لم يزل متكلم ولا يزال كذلك اذ لو جاز أن يسكت لجاز اتصاف كلامه تعالى بالعدم وذلك يوجب حدوثه اذ السكوت يقتضى انعدام الكلام فان كان السكوت قبل وجود الكلام لزم سبق العدم عليه وذلك نفي لقدمه وأثبت حدوثه وإن كان بعد وجود الكلام فقد طرأ على الكلام العدم وذلك ينفي بقاءه وإذا انتفى البقاء انتفى القدم لأن ما ثبت قدمه استحالة عدمه وبالجملة فالسكوت يستلزم عدم الكلام السابق وتجدد الكلام اللاحق فيكون اللاحق حادثا بغير واسطة والسابق حادثا بواسطة اذ ما لحقه العدم لزم أن يسبقه واذ لزم من السكوت حدوث الكلام لزم منه حدوث الذات المتصفة به واتصاف ذاته العلية وصفاته السنية بالحدوث باطل ومعتقده كافر وبهذا يعلم أنه ليس معنى كلم الله موسى تسليما أنه ابتدا الكلام له بعد أن كان ساكنا ولأنه بعدما كلمه انقطع كلامه وسكت بل معناه أنه زال بفضله الحجاب عن موسى عليه السلام وخلق له سمعا وقواه حتى أدرك كلامه القديم بجميع أعضائه من جميع الجهات ثم منعه الله ورد عليه الحجاب فرجع إلى ما كان عليه قبل سماع كلامه وروى أن الله تعالى قال له انى جعلت فيك عشرة آلاف سمع حتى سمعت كلامى وعشرة آلاف لسان أى قوتها حتى أجبتنى وهذا معنى كلامه أيضا لأهل الحنة فيسمع الواحد منهم بسائر اجزئه ويصير كذلك ويأكل كذلك وينكح كذلك ويشم كذلك وينطق كذلك وإن كانت عقولنا لا ندرك ذلك كما قال سيدى على الخواص وما تقرر من أن المسموع هو الصفة القديمة مذهب الاسمرى واتباعه ونقل عن أبى منصور الماتريدى ما يوافق حيث قال يجوز سماع ما وراء الصوت وقالوا كما لا تعتذر رؤية ذاته تعالى مع أنه ليس جسما ولا عرضا لا يتعذر سماع كلامه مع أنه ليس حرفا ولا صوتا وعدم سماع غير الاصوات أمر عادى يجوز تخلفه وذهب أبو منصور الماتريدى فى أحد قوليه

المتفق عليها بين أهل
السنة ومعنى الكلام
المنسوب لله تعالى هو
معنى قائم بذاته يتعلق
بكل ما يتعلق به العلم
وهو كل واجب وكل
جائز وكل مستحيل
منزه عن الحرف
والصوت والتقديم
والتأخير والسكوت

وأبو اسحق الاسفرايني والرازي الى أن كلامه تعالى الازلي لا يسمع وانما يسمع صوت يدل عليه يخلقه الله تعالى فوسى انما يسمع صوتا ولفظا من جميع الجهات دالا على المعنى القائم بذات الله تعالى (قوله واللحن والاعراب) أى لانهما من صفات الالفاظ الحادثة وقوله وسائر أى باقى أنواع التغيرات كالمندو والقصور والادغام والغنة وغير ذلك (قوله لان هذه كلها الخ) هذا دليل عقلى على كون الكلام منزها عما ذكر وأما الدليل عليه نفسه فهو سمعى كما سيأتى وقوله لا يوصف بأوصاف الحوادث والالكان حادثا فيكون من قامت به كذلك وهو محال كما مر وقولهم كلام الله كلامنا النفسى معناه انه مثله في كونه ليس بحرف ولا صوت لاني أنه عرض يسبقه العدم ويطرأ عليه ويتقدم بعضه على بعض وانما قصدوا به الرد على بعض الحشوية في حصرهم الكلام في الحروف والاصوات وقولهم كلام الله بحروف واصوات فقل لهم ينتقض حصرهم ذلك بكلامنا النفسى وهو الذى يدره المتكلم في نفسه فانه كلام حقيقة وليس بحرف ولا صوت (قوله كالألفاظ الخ) جواب عما يقال اذا كانت كيفيته مجهولة فكيف يسوغ لكم الحكم عليه بأنه يتعلق بكل واجب الخ * وحاصل الجواب ان ذلك لا يقدح في حكمنا عليه بما ذكر كالحكم على ذاته وسائر صفاته بالاحكام المتعلقة بها مع جهلنا بحقائقها فلا يسعنا في ذلك الا التسليم (قوله والحروف انما هي الخ) جواب عما يقال تنزيه الكلام عما صرنا فيه القرآن فانه كلام الله تعالى مع ان حروف واصوات * وحاصل الجواب ان مرادنا بالكلام هنا صفته تعالى القائمة بذاته تعالى والقرآن وان كان يطلق عليه كلام الله تعالى الا انه ليس بمراد حروفه انما هي عبارة عن كلامه تعالى المراد هنا فيكون الكلام القائم بذاته تعالى مدلول للكلام اللفظى المطوق به وهذا ما صرح به المصنف هنا وفي جميع تأليفه وصرح به السعد وغيره من المحققين * واستشكل بأن جعل هذه الالفاظ عبارة عن المعنى القائم بذاته تعالى وهو مدلول لها لا يصح لان مدلولات تلك الالفاظ التركيبية الاخبارية وهي النسب حادثة بخلاف الانشائية كقوله تعالى وأبذر عشرينك الاقر بين وأما المدلولات الافرادية فنهاما هو قديم كفى قوله تعالى الله لا اله الا هو الحى القيوم ومنهاما هو حادث كفى قوله تعالى وجاء رجل من أقصى المدينة يسعى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فوسوس لهما الشيطان الى غير ذلك من الآيات والمعنى القائم بذاته تعالى قديم ليس الا فكيف يجعل مدلول تلك الالفاظ هو المعنى القائم بذاته تعالى وهذا اشكال لا يخفى قوته وحينئذ فالتوجه والمقبول ما أفاده الشيخ ابن قاسم العبادى وحاصله ان مدلول القرآن هو ملقات الكلام القديم القائم بذاته والمراد بتعلقاته متعلقاته أى مدلولاته فكلامه تعالى صفة واحدة لها متعلقات أى مدلولات وتنقسم تلك الصفة باعتبار تعلقها الى أمر ونهى وخبر لانها ان تعلق بطلب فعل الشئ كانت أمرا أو بتركه كانت نهيا أو بالاخبار عن شئ كانت خبرا فالتكثر انما هو في تلك التعلقات وفيما يتعلق به دون الصفة القديمة ثم ان تلك المتعلقات أى المدلولات تنقسم باعتبار الالفاظ الدالة عليها الى القرآن وغيره من بقية الكتب فهى باعتبار اللفظ العربى المخصوص قرآن وهكذا فمدلول القرآن ليس هو الصفة الواحدة القائمة بذاته تعالى حقيقة بل مدلوله هو مدلولها مثلا اذا سمعت قوله تعالى ان قارون كان من قوم موسى وفهمت منه ان هناك ذاتا تسمى قارون وانها كانت من قوم موسى فلأزى يل عنك الحجاب وسمعت الكلام النفسى القائم بذاته تعالى فهمت منه هذا المعنى بعينه فمدلول الكلام اللفظى هو مدلول الكلام النفسى وان شئت قلت هو مثله لتغايرهما باعتبار الدال وحينئذ يظهر ان مدلول القرآن غير مدلول الانجيل وهكذا ضرورة ان المعانى المدلولة للقرآن غير المدلولات لغيره فان فيه من الاحكام ما ليس في غيره وما يباين وينافى الاحكام التى في غيره وهكذا غيره ويمكن ارجاع عبارات المحققين الى هذا المعنى بالتأويل (قوله والعبارة غير المعبر عنه) مثلا اذا قلت قام زيد فالعبارة هذا اللفظ والمعبر عنه نبوت القيام لزيد ولا يخفى تغايرهما (قوله فذلك) أى لكونها عبارة عنه ودالة عليه اختلفت باختلاف الالسنه العربية وغيرها فمن حيث التعبير عنه

واللحن والاعراب
وسائر أنواع التغيرات
لان هذه كلها من
أوصاف الكلام
الحادث وكلام الله تعالى
قديم والقديم لا يوصف
بأوصاف الحوادث
وكيفيته مجهولة لنا كما
لا يحيط بذاته وبجميع
حقائق صفاته والحروف
انما هي عبارة عنه
والعبارة غير المعبر عنه
فلذلك اختلفت
باختلاف الالسنه ولم
يختلف هو وحروف
القرآن حادثة

أى عن مدلوله بالاحرف العربية المخصوصة يسمى قرأنا ومن حيث التعبير عن ذلك بغيرها يسمى تورا مثلاً
وهكذا (قوله والمعبر عنه بها) أى المدلول لتلك الحروف وهو المعنى القائم بذاته الخ وظاهره ان مدلول الحروف
هو المعنى القائم وهو خلاف التحقيق لاسر أن هذه العبارات تدل على ما يدل عليه المعنى القديم بمعنى انه
لوازيل الحجاب عن المعنى القديم القائم بذاته تعالى لفهم منه من المعاني ما يفهم من هذه الالفاظ فلا بد من
تأويل فى كلامه حتى يرجع لهذا التحقيق فقوله هو المعنى القائم أى هو مدلول المعنى القائم وهذا كله اذا أريد
بالدلالة الدالة المطابقة فان أريد بالدلالة الالتزامية لم يحتج لهذا التأويل لانه اذا دل كلام زيد على معنى وكان
كلام عمرو دالاً على ذلك المعنى صح أن يقال ان كلام عمرو دال على كلام زيد أى بالالتزام وقوله قديم خبراً
لمحذوف أى وذلك المعنى قديم (قوله فالتلاوة الخ) هو أكثر فائدة مما قبله وقوله حادثة أى لانها أفعال
صادرة من التالى والقارى والكاتب ولما كان قوله والمتواضعون بهم أن الالفاظ المتلاوة والمقروءة والنقوش
المكتوبة قديمة وذلك لا يصح أول ذلك الشارح بقوله أى ما دلت عليه الكتابة والتلاوة والقراءة أى المتوا
والمقروء والمكتوب لان القديم على كلامه مدلول للمكتوب والمقروء والمتواضعون لنفس الكتابة الخ التى هى فعل
الفاعل ولو قال من أول الامر فالتلاوة والمتواضعون والقراءة والمقروء والكتابة والمكتوب حادثة وما دلت عليه من
المعنى القائم بذاته تعالى قديم لكان أخصر ولعل العبارة التى ذكرها هى عبارة القوم فنقلها كما هى ثم أولها
وبعد ذلك يرد عليه الاعتراض السابق وهو ان ظاهره ان المعنى القائم هو مدلول هذه الالفاظ المتلاوة
والمقروءة والنقوش المكتوبة فيكون القرآن دالاً على المعنى القديم القائم بذاته تعالى وليس كذلك فلا بد
من تأويل فى كلامه بأن يقال دال ما دلت عليه الكتابة بمعنى المكتوب قديم * واعلم ان القراءة أعم من
التلاوة لتعلقها باللفظ المفرد والمتعدد واختصاص التلاوة بالتعدد تقول قراءة اسم زيد ولا تقول تلاوته لان
التلاوة تقتضى تلاشي لشيء أى تعينه لفرق أهل التجويد بينهما بوجه آخر وهو ان التلاوة قراءة متتابعة
كالوراد والاسباع والمدارس الاخذ عن المشايخ والقراءة تطلق عليهما فهى أعم منهما (قوله وذلك) أى
ما تقدم من ان العبارة حادثة والمعبر عنه قديم كذا ذكر الله تعالى وقوله فان الذكرك حادث أى لانه فعل صادر من
العبد وهو التلطف بقولك الله مثلاً ويطلق أيضاً على نفس هذا اللفظ الصادر منك وقوله المذكور قديم يطلق
المذكور أيضاً على نفس الالفاظ الجارية على اللسان كلفظ الله وعلى مدلول تلك الالفاظ وهو الذات العلية
وهو المراد هنا لانه المحكوم عليه بأنه قديم أما نفس اللفظ فهو حادث فتلخص ان قولك الله مثلاً يطلق عليه
ذكر ومذكور ويطلق الذكر أيضاً على التلطف به وأما مدلوله وهو الذات العلية فيطلق عليه أنه مذكور فقط
وهو المحكوم عليه بأنه قديم (قوله رب العزة) أى العلية وازداده الرب اليها لاختصاصها به اذ لا عزة حقيقة
الاله ولن أعزه وقال الشيخ العمري فى حاشيته على هذا الكتاب وقيل العزة حية مستديرة بجبل قاف
المستدير بالبحر المحيط بالارض اهـ (قوله ثم سبع) هذا شروع فى المعنوية وقدم المعانى عليها لانها أصلها
اذا المنسوب اليه أصل للمنسوب فى التعقل ولانها تعقل على حياها بخلاف المعنوية فانها لا تعقل الا بعد تعقل
المعانى ولانها موجودة وقوله سبع عطف على سبع من قوله ثم يجبله سبع صفات لاعلى لفظ ثم يجب
لاقتضائه ان هذه ليست بواجبة ولا على قوله الوجود لان محل كون الصحيح عند تكرار المعاني ان العطف
على الاول ما لم يكن العطف بحرف مرتب والا كان كل واحد على ما قبله ولان المصنف قد أعاد العامل فى الجملة
التي قبل هذه وقطعها عما قبلها حيث قال ثم يجب ولم يقل وسبع وعطف به لان رتبة المعنوية دون رتبة المعانى
لان المعانى صفات موجودات يمكن (٢) رؤيتها الوازيل الحجاب بخلاف المعنوية فانها ثابتة فقط ولا يمكن
رؤيتها لانها لم ترتق الى رتبة الوجود المصحح للرؤية هكذا قال السكتاني وفيه شيء لان صفاته تعالى
لاتفاوت فيها فلا يقال هذه الصفة أفضل ولا أشرف وانما يقال هى أكثر تعلقات من تلك

والمعبر عنه بها وهو
المعنى القائم بذات الله
قديم فالتلاوة والقراءة
والكتابة حادثة والمتوا
أو المقروء والمكتوب
قديم أى ما دلت عليه
والكتابة والقراءة
والتلاوة وذلك كذا
الله فان الذكر حادث
والمذكور وهو رب
العباد قديم وهو رب
العزة فافهم وراجع
كتب الأئمة تعلم
(ص) ثم سبع تسمى
صفات معنوية

(٢) الاضافة لأدنى

ملازمة والمعنى تمكن

رؤية موصوفها اهـ

مصححه

لأنها كلها في غاية الشرف وقول القرافي بأشرفية بعض الصفات الوجودية على بعض مردود فالأولى أن يقال عطف بتم لترتب المعنوية على المعاني في التعقل اذ لا تعقل عالمة مثلاً إلا بعد تعقل علم قائم بالذات أو أن ثم لمجرد الترتيب الذكري أي الاخبارى فكأنه قال أخبرك بما تقدم ثم أخبرك بهذا وحذف التاء من سبع لأن المعدود مؤنث وهو صفات جمع صفة أولاً لأنه محذوف وعند حذفه يجوز تأنيث العدد وتذكيره (قوله وهي ملازمة) مقتضى جعلهم المعاني عللاً والمعنوية معاولة أن يقول وهي لازمة اذ العلول لازم لعلته لكنه عبر بذلك إشارة إلى أن المراد بالتعليل التلازم وأن التلازم من الجانبين وليس المراد به حقيقة وهي اقادة العلة معاولة الثبوت كما سيأتي (قوله هي الحال الخ) هذا التعريف شامل للمعنوية القديمة والحديثة ولا يقال هما حقيقتان مختلفتان فكيف يجمعهما في تعريف واحد لا نقول هذا التعريف رسم وامتناع الاجتماع انما هو في الحد في الرسم وقوله الواجب في نسخة الواجبة وهي محيطة أيضاً لان الحال يجوز فيه التذكير والتأنيث والمراد بالوجوب عدم الانفكاك لعدم تصور العدم (قوله مادامت الذات) ما مصدرية ظرفيه متعلقة بالواجب ودام تأمة بمعنى بقيت أي الواجب للذات مدة قائماً لا ناقصة لفساد المعنى وحينئذ فقوله معللة حال امامن الحال الواقع خبراً أو من المبتدأ بناء على منهج سيدي به المجوز محي الحال منهما أو من الضمير الواجب اتفاقاً ولا يصح أن يكون حالاً من الذات لان الذات لا تعلل وأظهر في محل الاضمار حيث قال مادامت الذات للآتيوهم عود الضمير على الحال كما تقدم في مبحث الوجود (قوله أخرج به السلوب وصفات المعاني) لان الأولى عدمية والثانية وجودية والحال واسطة بينهما ولو قال أخرج عنه لكان أولى لان السلوب وصفات المعاني لم يدخل في شيء حتى يخرجها بقوله الحال وأيضاً فالحال جنس وشأن الجنس الاخراج عنه لابه (قوله أخرج به الحال النفسية) أي لان الحال قسمان كما تقدم فالأولى صفة معنى وتسمى حالاً معنوية ومالم يلزم ذلك وتسمى حالاً نفسية (قوله ومعنى التعليل التلازم) أي وليس معناه اقادة العلة معاولة الثبوت بحيث تكون المعاني مؤثرة في المعنوية كتأثير حركة الاصبع في حركة الخاتم على القول بذلك فهذا ليس مراداً هنا بخلاف التلازم فانه كما يعقل بين الممكنين من غير تأثير لحد في الآخر كالجواهر والعرض يعقل بين الواجبين نحو ارادة الله تلازم علمه وعلمه يلزم كلامه (قوله أي يلزمها معنى الخ) مقتضى الظاهر أن يقول أي تلزم معنى لكن لما كان التلازم من الجانبين كان كل منهما في نفس الامر متصفاً بكونه لازماً وملزوماً فيصح فيه اعتبار كل منهما (قوله فقادر الخ) الأولى أن يقول فكونه قادراً يلزم القدرة وهكذا لما مر أن صفة المعنى هي الكون المذكور وأما قدر فهو اسم لصفة (قوله منسوبة الى المعاني) حال من ضمير سميت * فان قلت مقتضى نسبتها الى المعاني أن يقال معانوية لا بانقول قاعدة النسب أنه اذا أريد النسبة الى جمع لا ينسب الى لفظه بل وثق بفرد هو ينسب اليه قال في الخلاصة * والواحد اذ كونا نسباً للجمع * الى آخر البيت لا يقال الالف في المعنى يدل عن ياء فقتضاه أن ترد الياء في النسب فيقال معنوية لا ناقول لم يفعلوا ذلك لما فيه من الثقل سبب اجتماع ثلاث ياء مع كسر احداها وقوله لان الاتصاف الخ علة لنسبتها لما ذكر كانه قال انما نسبت المعنوية الى المعاني دون العكس مع أن كلامهما صفة قديمة لان الاتصاف الخ ويصح أن يكون علة للتسمية باعتبار تقيدها بالنسبة المذكورة والمعنى وسميت بهذا الاسم المشتمل على هذه النسبة لان الخ ولا يصح أن يكون علة للتسمية بقطع النظر عن تقيدها بذلك لانها لا تعلل (قوله ولاها أظهر الخ) عطف علة على معلول كانه قال انما كان الاتصاف بالمعنوية فرع الاتصاف بالمعاني لانها أظهر الخ وأيضاً فالمعاني ملزومة والمعنوية لازمة واللازم فرع الملزوم أي يلاحظ بعده لاحظته * فان قلت يصح أيضاً أن يقال المعنوية ملزومة والمعاني لازمة لما مر أنهما متلازمان * قلت لما كان تعقل المعنوية يتوقف على تعقل المعاني لوجودها خست المعاني بوصف الملزومية والمعنوية بوصف اللازمية (قوله وهذا) أي قول

وهي ملازمة للسبع الأولى وهي كونه تعالى قادراً ومريداً وعالماً وحياً وسميعاً وبصيراً ومتكلاً
(ش) أي ثم بعد تحقق ما تقدم يعتقد في حقه تعالى سبع صفات تسمى صفات معنوية والصفة المعنوية هي الحال الواجب للذات مادامت الذات معللة بعلة فالحال اخرج به السلوب وصفات المعاني ومعللة بعلة اخرج به الحال النفسية ومعنى التعليل التلازم أي يلزمها معنى قائم بالذات فقادر يلزم القدرة ومريد يلزم الارادة وعالم يلزم العلم وحى يلزم الحياة وسميع يلزم السمع وبصير يلزم البصر ومتكلم يلزم الكلام وسميت معنوية منسوبة الى المعاني لان الاتصاف بالمعنوية فرع الاتصاف بالمعاني ولانها أظهر منها اذ هي موجودة والمعنوية ثابتة فقط وهذا على

المصنف ثم سبع صفات الخ جار على رأى مثبت الاحوال أى الواسطة بين الموجود والمعدوم وهو امام الحرمين والقاضى ومن وافقهما والنفس تميل اليه كما قاله السنوسى وقد استدل عليه بوجوه منها ان الكلى الذى له جزئيات محققة مثل الانسان ليس بموجود والالكان مشخصا فلا يكون كليا ولا معدوم والالكان جزأ من أجزاء الموجود كزبد مثالا لمتناع تقوم الموجود بالمعدوم أى كونه مقوماله وجزأ من أجزاء ماهيته فثبت كونه واسطة وهو المطلوب ومنها ان السواد يشارك البياض فى اللونية ويخالفه فى السوادية فيتغايران ضرورة مخالفة مابه التمايز وهو السوادية لمابه التشارك وهو اللونية ولا يخالوا ما أن يوجد هذان الوصفان أعنى اللونية والسوادية للسواد فيلزم قيام العرض بالعرض أو بعدمه فيلزم تركب الموجود من المعدوم وكل منهما محال فثبت كونهما واسطة وهو المطلوب ومنها ما ذكره بعض الشيوخ عن نصر القول بثبوت الاحوال وهوان القول بنفيها يسد باب التعليل والحدود والمقدمات الكلية فى الادلة وذلك ان نافيها لا يمكنه أن يعلل شيأ لانا اذا قلنا مثلهذا عالم لقيام العلم بموقادر لقيام القدرة به لا يستقيم الا اذا أثبتنا المغايرة بين العلم والعالية حتى يصح التعليل وعند نفاة الاحوال لا مغايرة فلا يستقيم لمافيه من تعليل الشئ بنفسه ولا يمكنه أن يحد شيأ لان الحد مركب من عام وخاص مثالا قلنا فى السواد انه لون قابض للبصر فلا بد أن تتعلل مغايرة بين اللونية والقابضية اذ لو كان شيأ واحدا لما أغنى القيد الثانى شيأ ولكن قولنا لون قابض بمنزلة قولنا لون لون فلا يتميز السواد عن البياض حينئذ ونافى الحال ليس عنده معنيان متغايران ولا عموم ولا خصوص فلا يمكنه الحد المركب من جنس وفصل ولا يمكنه فهم مقدمة كلية فى الادلة لان الكلية يلزمها الاشتراك المعنوى ونافى الحال ليس عنده اشتراك الا فى اللفظ وهذا كله واضح غير انه عند التأمل الصادق والفهم الصائب لا ينتج المطلوب ولا يرد على نفاة الاحوال لانهم وان نفوها لا ينفون الاعتبار الذهني وحينئذ فلا يلزم سد باب شئ مما ذكره فصار الخلاف بين نافى الحال ومثبتها لفظيا لان من نفاه أراد نفي زيادتها على قيام ملازمتها كالقدرة بالذات ومن أثبتها أراد تحققها فى خارج الاذهان وان لم تكن متحققة فى خارج الاعيان وليس المراد انها متحققة فى الذهن فقط خلافا لبعضهم (قوله) وأما على رأى من لا يثبتها وهو الشيخ الاشعرى وأتباعه (قوله) فقادر أى فكونه قادرا الخ ويستفاد من كلام الشارح انهم اتفقوا على الكون المذكور وهو كذلك فهو واجب اجماعا على مذهب أهل السنة والمعتزلة وعلى مذهب من ثبت الحال ومن ينفيها وانما الخلاف فى كونه صفة ثابتة زائدة على المعانى أو ليس بصفة ثابتة زائدة عليها بل هو أمر اعتبارى وحينئذ فعنى انكار الاحوال انكار زيادتها على المعانى لانكار كونه قادرا مثالا من أصله فانه كفر لما أمر انه يجمع عليه فالشيخ وأتباعه وان نفوا الحال لا ينفون الاعتبار الذهني كما مر (قوله) وما يستحيل السنين والتاء للطاوعة يقال أحلت الشئ فاستحال فاستفعل هنا الطاوعة أفعل لا للطلب كما قاله بعضهم والمعنى مما يطلب من المكلف نفيه لا إثباته لان الطلب انما يكون من فاعل الفعل كاستغفر واستعان وما هنا ليس كذلك لان فاعل الفعل ليس هو المكلف بل الصفات فتعين انها للطاوعة تقول أحلت الصفات فاستحال ككسرت الاناء فتكسروما واقعة على أمر نظير ما مر وقوله فى حقه فى بمعنى على والحق بمعنى الذات أى ومن الامر الذى يستحيل على ذاته الخ (قوله) عشرون صفة أى بناء على ما قدمه من ثبوت الاحوال أما على القول بنفيها فالواجب اما اثنا عشر بناء على أن الوجود حال أو ثلاثة عشر بناء على أنه أمر اعتبارى فتكون المستحيلات هى أضدادها كذلك لا يقال ان المذكور فى كلام المصنف زيادة على العشرين لانه ذكر للأرادة أضدادا كثيرة كالتفهول والغفلة والعلة والطبيعة وكذلك العلم وذلك ينافى قوله هنا انها عشرون لانا نقول أضداد الارادة راجعة كلها للكرهية لانها فى معناها وأضداد العلم راجعة الى الجهل فصارت عشرون وتقدم ان الصفة تطلق حقيقة

رأى مثبت الاحوال
وأما على رأى من
لا يثبتها فقادر عنده
عبارة عن قيام القدرة
بالحل الخ
(ص) وما يستحيل
فى حقه تعالى عشرون
صفة وهى أضداد
العشرين الاولى
(ش) من للتبعيض أى

على ما ليس بذات وجوديا كان أولا كما تطلق على المعنى الوجودي القائم بالوصوف والمراد هنا الاول
اذ المستحيلات بعضها أمر عديم كالعدم وبعضها أمر وجودي كالعلمي بناء على مذهب أهل السنة القائلين
بأنه أمر وجودي يضاد البصر خلافا للحكماء القائلين بأنه أمر عديم (قوله أي من بعض) الاولى حذف
من لما في اثباتها من الجمع بين العوض والمعوض كما مر (قوله لان كل ما لا يليق) علة لجعل من للتبعض
لا زائدة والا اقتضى انحصار المستحيلات في العشرين ومصوب العلة قوله ولا تنحصر الخ أي انها لانهاية لها
كما ان المكالات كذلك (قوله الانها) جواب عما يقال اذا كانت المستحيلات لا تنحصر في العشرين
فلم اقتصر عليها وقوله ما قام الدليل عليه أي الدليل التفصيلي نظير ما مر (قوله وهذا هو القسم الثاني) الاشارة
الى ما ذكره المصنف من المستحيلات أي والقسم الاول ما قدمه من الواجبات كما هو ظاهر (قوله وهو)
أي والقسم الثاني ما يستحيل الخ والمعرفة المتعلقة بهذا القسم معناها اعتقاد استحالة معنى وجوب معرفة
المستحيلات على المكاف انه يجب عليه اعتقاد استحالتها فالمراد معرفتها من حيث استحالتها لا من حيث
وجوبها ولا جوازها * فان قلت ان وجوب الصفات المتقدمة يستلزم استحالة نقائضها فمذ كرها * قلت
انما ذكرها لان المطلوب في هذا الفن ذكر العقائد تفصيلا لان خطر الجهل فيه عظيم أي مشقته شديدة
فلا يستغنى فيه باحد المتلازمين عن الآخر (قوله وذلك الخ) بيان لجعل القسم الثاني هو المستحيلات
وحاصله انه انما جعل القسم الثاني هو المستحيلات دون أن يجعله الجائزات لانها أضداد للواجبات وال ضد
أقرب خطورا بالبال عند كرضه فناسب أن تجعل القسم الثاني في محل البيان والتعليل هو قوله وهذه
نقائض الخ وأما قوله ولا يكون النقيض وال ضد الخ فهو زيادة فائدة قصد بها بيان وجه استحالة هذا القسم
ولا تعلق له بالمعنى ويحتمل ان قوله وذلك الخ بيان لوجه استحالة هذه الاضداد ومحل البيان والتعليل هو
قوله ولا يكون النقيض الخ وما قبله توطئة له ويدل على هذا قوله فلا يتصور وجوده وذلك حقيقة المحال
اذ هو محط التعليل كانه قال ثبت كونها مستحيلة وهو المطلوب وقوله فالواجب الخ جملة معترضة على كلا
الاحتمالين واقعة في جواب سؤال مقدر كانه قيل ما حقيقة الواجب أو ما تعريفه فقال فالواجب الخ وانما
أعاد ذلك مع تقدمه في كلام المصنف لطول العهد فر بما يغفل عنه وتوطئة لبيان وجه استحالة الاضداد
على الاحتمال الثاني كما مر كانه قال وقد تقدم أن الواجب الخ وقوله وهذه نقائض الخ من جملة التوطئة أي واذا
كانت نقائض للواجبات كانت مستحيلة (قوله ما لا يتصور الخ) أي لا يصدق العقل بعدمه ولا يجزئه به
وتقدم ان الاولى حذف العقل لان الواجب متصف بالوجوب سواء وجد عقل عاقل أم لا (قوله وهذه
نقائض لتلك وأضداد) أي بعضها نقيض وبعضها ضد وبعضها مساو للنقيض كما سيأتي (قوله ولا يكون
النقيض وال ضد الخ) شروع في بيان وجه استحالة على ما مر ويكون تامة بمعنى وجوده يتحقق والواو
بمعنى او والمقابل هو الواجب ومحط العلة قوله فلا يتصور وجوده الخ كما مر أي لا يصدق العقل بوجوده أي
وجود ما ذكر من النقيض وال ضد فالضمير عائد على النقيض وال ضد وأفرده لما مر من أن الواو بمعنى
أو التي لاحد الشيئين أو الاشياء فيفرد بعدها الضمير وفي كلامه اشارة الى أن هذه المستحيلات تعلم من
الواجبات طريق الزوم وانما ذكرها لما مر قريبا (قوله وذلك) أي ما لا يتصور وجوده المفهوم
من قوله فلا يتصور الخ وهذا محط العلة وتوابعها كما مر وقوله حقيقة المحال قضيت أن المحال والمستحيل بمعنى
واحد وهو ما لا يتصور وجوده وقال بعضهم بينهم وبينه ما فرق وهو أن المستحيل ما اتفق على امتناعه كالاضداد
الآتية والمحال ما اختلف فيه كصفة التكوين فانها محالة عند الاشاعرة أي محال كونها صفة قديمة قائمة بذاته
تعالى وعند المتأريدية ليست محالة بل ثابتة على ما مر (قوله واطلاق ال ضد عليها الخ) جواب عما يقال
كيف يطلق عليها ضد مع ان بعضها غير ضد بل ما نقيض أو مساو له (قوله بحسب وضع) أي اصطلاح اللغة

من بعض ما يستحيل
لان كل ما لا يليق بحالته
مستحيل عليه ولا
تنحصر في هذه
العشرين الا انها لما
كانت أضداد ما قام
الدليل عليه من
الواجبات لله تعالى
اقتصر عليها وهذا هو
القسم الثاني أي مما
يجب على المكلف
معرفته وهو ما يستحيل
في حقه تعالى وذلك
لان ما تقدم يجب لله
تعالى فالواجب ما لا
يتصور في العقل عدمه
وهذه نقائض لتلك
وأضداد ولا يكون
النقيض وال ضد الا اذا
اتسقى مقابله وانتفاء
مقابله يتصور في
العقل فلا يتصور وجوده
وذلك حقيقة المحال
واطلاق ال ضد عليها
بحسب وضع اللغة لان
أهل اللغة يطلقون ال ضد
على مطلق المنافي واما
في الاصطلاح فليست
كلها اضرادا

على تقدير مضاف أى أهل اللغة كما يؤخذ من التعليل والمعنى ان اطلاق الضد عليها جار على اصطلاح أهل اللغة أى موافقه (قوله بل بعضها تقيض لما تقدم) أى من الصفات (قوله بعضها ضد) أى وبعضها ليس بضد ولا تقيض بل مساو للتقيض كما سيأتى واعتراض بان ظاهره ان صفة المولى يقال لها فى الاصطلاح ضد مع ان صفاته تعالى قديمة وليست بعرض فلا تكون ضد الغيرها ولا بعضها ضد لبعض هكذا قال يس قال شيخنا نقلا عن شيخه الصغير وفيه بحث اه ولعل وجهه ان الضد لم يطلقه الشارح الاعلى مقابل صفات المولى لاعلى صفاته تعالى الواجبة له فان أراد أنه يستفاد من كلامه اطلاق الضد عليها باعتبار كون التضاد نسبة من الجانبين فهو صحيح ولكن لا يلزم من ذلك كونها عرضا أى حادثة لان الضد هو الامر الوجودى قديما كان أو حادثا كما يعلم من تعريفه الآتى (قوله وذلك) أى بيان كونها ليست كلها أضدادا (قوله لان حقيقة الضدين الخ) مراده بالضد ما يشمل المتضايين كما هو اصطلاح أهل الاصول فان أريد تعريف كل منهما على حدته بتعريف يخصه قيل الضدان هما الامران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف ولا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر كالبياض والسواد والمتضايان هما الامران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف ويتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر كالابوة والنبوة * واعلم انه اختلف فقيل ان التضاد لا يكون بين النوات ولا بين النوات والمعاني بل يختص بالمعاني وقيل بالتعميم وظاهر تمثيل الشارح الاول وان كان المثال لا يخص بقوله الامران كالجنس فيشمل الوجوديين والعديمين والوجودى والعدى وقوله الوجوديان فصل خرج به العدميان كالعمى والموت فان الاول عدم البصر والثانى عدم الحياة على ماسيأتى والوجودى والعدى كالاجاب والسلب والعدم والملكة ومعنى الوجود بالنسبة للمتضايين أن كلامهما ليس معناه عدم كذا لانهما موجودان خارجا ذمن المعلوم عند المحققين ان الابوة والنبوة أمران اعتباريان لا وجود لهما فى الخارج عن الذهن كبقية الامور الاضافية فانها لا وجود لها فى الخارج عند أهل السنة خلافا للحكماء اذ لو كانت موجودة لحت فى محل والحلول فى محل أمر اضافى موجود أيضا فيقتضى الحلول فى محل وهذا الحلول كذلك وهكذا فيلزم التسلسل وهو محال فثبت أن الاضافات أمور اعتبارية خارجة عن العالم لانه اسم لما سوى الله تعالى من الموجودات فى الخارج المشاهدة بحاسة البصر وقوله غاية الخلاف الخ المراد بغاية الخلاف بين الامرين التنافى بينهما بحيث لا يصح اجتماعهما فخرج نحو البياض مع الحركة فانهما وان كانا امرين مختلفين فى الحقيقة لكن ليس بينهما غاية الخلاف أى التنافى لجواز اجتماعهما فليس بمتضادين بل متخالفين وعلى هذا فيقال للبياض مع الحركة أو غيرها من بقية الالوان ضدان فالكاف مدخلة لذلك وكذا السواد مع الحركة أو غيرها من بقية الالوان ضدان وقيل المراد بغاية الخلاف بين الامرين انهما لا يشتركان فى أمر ما فلا يصدق بالنسبة للالوان الابالبياض والسواد وأما غيرهما فيقال فيه متعاندان لاضدان لان فى الخضرة والحركة مثلا بعض سواد وبياض لانهما يعلمان اليهما فى بعض الاجسام فلا يصدق على السواد والبياض مع واحد منهما انهما لا يشتركان فى أمر ما وعلى هذا تكون الكاف استقصائية بالنسبة للسواد والبياض لعدم دخول غيرهما من بقية الالوان وتكون المتنافيات زائدة على أربع كما هو رأى بعضهم فتكون خمسة الضدان والقيضان والاضافيان والعدم والملكة والمتعاندان ولا يرد على التعريف حينئذ المثلان كالبياض والبياض لانهما لا يوصفان بالخلاف بهذا المعنى فضلا عن غايته لا اشتراكهما فى جميع الوجوه وأما على المعنى الاول فان كانت الفلاسفة يرون تنافيهما وردا عليه والا فلا نعم برده عليه اعتراض آخر وهو أنه يصدق بالمعنى القديم والحادث كعلم الله تعالى وعلم زيد لانهما أمران وجوديان بينهما غاية الخلاف بكل من المعنيين السابقين لتنافيهما وعدم اشتراكهما فى أمر ما فيكون غير مانع فلوزاد فيه يتواردان على موضع واحد أى ذات واحدة لخرج ما ذكر فان موضوع القديم قديم لا يوصف بالحادث

بل بعضها تقيض لما
تقدم وبعضها ضد
كما توقف عليه ان شاء
الله تعالى وذلك لان
حقيقة الضدين الامران
الوجوديان اللذان
بينهما غاية الخلاف
كالبياض والسواد
والحركة والسكون

وموضوع الحادث حادث لا يوصف بالقديم وكذا البياض والسواد لا يقال لهما ضدان الا اذا اعتبرتهما بالنسبة لمحل واحد لا بالنسبة لمحلين ويعتبر أيضا الضدين أن يكون عدم اجتماعهما باعتبار ذاتهما وأن لا يكون المانع من اجتماعهما كون الشيء مضادا لغيره وغير مضاد له من جهتين يخرج بالاول علمك بحركة زيد وعلمك بسكونه فان هذين العلمين لا يمكن اجتماعهما لكن باعتبار متعلقهما وهو الحركة والسكون اما باعتبار ذاتهما فيمكن اجتماعهما فلا يقال لهما ضدان وخارج الثاني السواد والخلاوة فانهما لا يجتمعان بحيث تكون الخلاوة عين السواد وبالعكس لان الخلاوة لاتضاد البياض والسواد يضاده فلو كانت الخلاوة عين السواد للزم كونها مضادة للبياض من جهة كونه سودا غير مضادة له من جهة كونها خلاوة فتجتمع المضادة وعدمها وهو محال فلا يقال ان الخلاوة ضد للسواد مع انها لا تجتمع معه لان المانع من اجتماعهما معه ما ذكر من لزوم المضادة وعدمها (قوله والنقيضان عبارة الخ) اعلم انه قد اتفق على وقوع التناقض في التصديقات ككل انسان حيوان نقيضه بعض الانسان ليس بحيوان واختلف في التصورات كزيد لازيد فقليل لا يقع فيها تناقض وقضية كلام المناطقه وقوعه فيها اوضح حيث قسموا العلم الى تصور وتصديق وكلاهما ضروري ونظري وقالوا ان النظري في كل منهما قديع فيه الخطأ فقد (١) يناقض الانسان نفسه في وقتين مختلفين فيحتاج الى عاصم وهو المنطق فهذا صريح في ان لها نقاضا وأما قولهم في تعريف التناقض هو اختلاف قضيتين بالاجاب والسلب الخ فهو تعريف لاحد قسميه وهو التناقض في القضايا واقتصروا عليه لانه المهم لغلبة وقوعه وكلام الشارح يصح تخريجه على كل من القولين لان قوله عبارة عن ثبوت شيء يحتمل أن يكون تقديره عن ثبوت شيء لشيء فالاول المحمول والثاني الموضوع بقرينة تمثيله فيكون جاريا على غير ما يقتضيه كلام المناطقه وهو القول الاول ويحتمل التعميم بان يقال قوله عبارة عن ثبوت شيء أعم من أن يكون ثابتا لآخر أم لا فالاول في التصديقات والثاني في التصورات فيكون جاريا على ما يقتضيه كلام المناطقه وهو الثاني * فان قلت هذا التعريف صادق بما اذا اختلف شرط من الشروط المعبرة في تناقض التصديقات كوحدة الموضوع والمحمول والزمان والمكان والشرط والكل والجزء والقوة والفعل والاضافة وذلك ان المناطقه اشترطوا في التناقض الاتحاد في هذه الامور الثمانية وتسمى الوحدات الثمانية فان اختلفت القضيتان في واحد منها لم يحصل بينهما تناقض لجواز صدقهما وكذبهما حينئذ والتناقض يشترط فيه صدق احدهما وكذب الآخرى مثال اختلافهما في الموضوع أو المحمول زيد يصلي وعمر ولا يصلي زيد يصلي وعمر ولا يقرأ فان هاتين القضيتين يصح صدقهما معا وكذبهما معا وصدق احدهما وكذب الآخرى ومثال اختلافهما في الزمان نبينا ﷺ صلى الى بيت المقدس وتريد قبل نسخ التوجه اليه نبينا ﷺ لم يصل الى بيت المقدس وتريد بعد النسخ فان هاتين القضيتين صادقتان ولو عكست هذه الارادة كانتا كاذبتين ومثال اختلافهما في المكان نبينا ﷺ قد فرض عليه الجهاد وتريد بالمدينة نبينا ﷺ لم يفرض عليه الجهاد وتريد بمكة فان هاتين القضيتين صادقتان ولو عكست هذه الارادة كانتا كاذبتين وكذا قولك زيد جالس أي في الدار زيد ليس بجالس أي في السوق فانه يجوز صدقهما وكذبهما ومثال اختلافهما في الشرط اللون مفرق للبصر أي بشرط كونه بياضا اللون ليس بمفرق للبصر أي بشرط كونه سوادا فهاتان صادقتان لاختلاف الشرط فيهما ولو عكس ذلك الشرط لكذبتهما ومثال اختلافهما بالكل والجزء الثلاثة عدد فرد وتريد المجموع الثلاثة ليست بعدد فرد وتريد بعضها وهو الاثنان فهاتان صادقتان ولو عكست هذه الارادة لكذبتهما ومثال اختلافهما بالقوة والفعل الخرف في الدن مسكر أي بالقوة الخرف في الدن ليس بمسكر أي بالفعل فهاتان صادقتان ولو عكست هذه الارادة لكذبتهما ومثال اختلافهما بالاضافة زيد ابن وتريد لعمر ووزيد ليس ابنا وتريد لخالد فان كان ابنا

والنقيضان عبارة عن ثبوت شيء ونفيه نحو زيد موجود زيد ليس بموجود وهذا

(١) تناقض الانسان نفسه معناه انه في وقت يفهم معنى ثم في آخر يفهم نقيضه فيتناقض أي تناقض قضاياه التي تعلق فهمه بها فليفهم اه مصححه

لعمر وصدقنا والا كذبنا ومنهم من اختصر هذه الوحدات الثمانية فردها بعضهم الى ثلاثة وحدة الموضوع والمحمول والزمان وأدخل وحدة الشرط والكل والجزء في وحدة لموضوع لانا اذا قلنا اللون مفرق للبصر أى بشرط كونه أبيض اللون غير مفرق للبصر أى بشرط كونه غير أبيض أو قلنا الزنجى أسود أى بعضه الزنجى ليس بأسود أى كله فاللون الأبيض خلاف غير الأبيض و بعض الزنجى خلاف كله وأدخل وحدة المكان والقوة والفعل والاضافة في وحدة المحمول لان الجالس في المسجد خلاف الجالس في الدار والاسكار بالفعل خلاف الاسكار بالقوة وأبو زر يدخلف أبو زر وعمر ووردها بعضهم الى اثنتين وحدة الموضوع والمحمول وأدخل وحدة الزمان في وحدة المحمول كالمكان وردها بعضهم الى واحدة وهي وحدة النسبة الحكيمة لان جميع ما تقدم يرجع اليها فان نسبة المحمول الى أحد الموضوعين مغايرة لنسبته الى الآخر ونسبة أحد المحمولين الى موضوع مغايرة لنسبة الآخر اليه ونسبة أحد المحمولين الى موضوع بشرط مغايرة لنسبة الآخر اليه بغير ذلك الشرط وهكذا اذا علمت ذلك فقله ثبوت شئ أو نفيه صادق بما اذا كان المنفي مغايرا للثبت اما في الموضوع أو المحمول الى غير ذلك مما مر مع انه لا تناقض بينهما حيث أن جواز صدقهما أو كذبهما والتناقض لا بد فيه من صدق أحد الشئيين وكذب الآخر ولا يوجد ذلك الا عند الاتحاد في جميع مامر وحاصل الجواب اننا لانسلم ان قوله ثبوت شئ أو نفيه صادق بما ذكر لان الضمير في أو نفيه راجع للامر المثبت ولا شك انه عند اختلال شرط من الشروط السابقة لا يصدق أن المنفي هو المثبت نفسه بل غيره بالاعتبار كما تقدم ايضاحه والمعنى ثبوت أمر ونفي ذلك الامر بعينه ولا يكون المنفي هو المثبت بعينه الا عند الاتحاد في جميع مامر وهذا معنى ما سبق من أن الشرط اتحاد النسبة الحكيمة * واعلم انه يدخل في تعريف النقيضين العدم والملكة بمعنى أنه يستغنى بالنقيضين عنهما باعتبار الاثبات والنفي في كل لا بمعنى انهما من أفراد النقيضين لان من لازم النقيضين انهما لا يرتفعان وانهما يقتسمان الصدق والكذب أى يكون أحدهما صادقا والآخر كاذبا ولا كذلك العدم والملكة فيهما وأيضا فالنفي في تقابل العدم والملكة مقيد بنفي الملكة عما من شأنه أن يتصف بها بخلافه في النقيضين فانهما نوعان متباينان ليس أحدهما من أفراد الآخر فلا يصح تفسير الدخول بالمعنى الثاني (قوله اصطلاح الاصوليين) الظاهر أن المراد بهم أر باب أصول الفقه لان أر باب أصول الدين كثيرا ما يمشون على الاصطلاح المناطقة ويحتمل أن المراد بهم أر باب أصول الدين وقوله ولاهل المنطق اصطلاح آخر وهو أنهم جعلوا المتنافيات أربعة الضدان والمتضايقان والنقيضان والعدم والملكة فهذه الاربعة لا يمكن اجتماعها بخلاف الخلافين كالقيام والضحك فانه يمكن اجتماعهما فلا يلسا متنافيين وكذا الثلاثان كيباض وبياض فجلمة الاقسام عندهم ستة وأما الاصوليون فادرجوا المتضايقين في المتضادين والعدم والملكة في النقيضين كما علمت مما مر ويزاد الخلافان والمثلان فالعلومات حيثند منحصرة في أربعة المثليين والضدين والخلافين والنقيضين فالخلافان يجتمعان ويرتفعان كالياباض والعود والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان والضدان أمران مختلفان بالحقيقة لا يجتمعان وقد يرتفعان والمثلان أمران متفقان بالحقيقة لا يجتمعان وقد يرتفعان وعدم اجتماع المثليين كالياباضين مذهب الفلاسفة وتبعهم أهل السنة خلافا للمعتزلة وعلى كل من القولين حجج مقرررة في محلها فمنها على الثاني أن المصوبغ يختلف سواده بعبادته للقدر مرة بعد أخرى ففسدة سواده من اجتماع سوادين فأكثر وأجاب الاول بأنها أنواع من السواد تتعاقب على المصوبغ واحدا بعدواحد لأنها مجتمعة قال شيخ شيخنا سيدي محمد الصغير وهذا ليس بظاهر فالمختار هنا مذهب المعتزلة * واعلم أن تنافي النقيضين كزيد قائم زيد ليس بقائم ضرورى لا يحتاج الى دليل لان النفي والاثبات لا يجتمعان بالضرورة بخلاف تنافي الضدين كالسواد والياباض فانه نظرى يحتاج الى دليل والدليل عليه اهمما لواجتماعا للزم عليه اجتماع النقيضين بيانه أن السواد مثلا يلزمه

اصطلاح الاصوليين
ولاهل المنطق اصطلاح
آخر غير هذا فانظر ذلك
في شرح الشيخ لهذا
المحل * ولما كانت هذه
المستحيلات منافيات
للايجابات كان عددها
كعددها وترتيبها كترتيبها
الاول من المستحيلات
للالول من الواجبات
والثاني للثاني الى آخرها
(ص) وهي العدم
والحدوث وطرق العدم
(ش) العدم تقيض
الوجود وليس بضد

لا يبيض والبياض يلزمه لاسواد اذ يلزم من صدق سواد صدق لا يبيض ومن صدق بياض صدق لاسواد
فلو اجتمع السواد ولا يبيض لزم عليه اجتماع سواد ولا سواد الذي هو البياض و بياض ولا يبيض الذي هو
السواد فيلزم عليه اجتماع النقيضين وهو باطل بالضرورة كما علمت فالمنافاة بين الضدين ليست ذاتية
لما يلزم على اجتماعهما من اجتماع النقيضين كما قرر بخلاف المنافاة بين النقيضين فانها ذاتية فتتافيهما
أقوى تنافي الضدين لما ذكر ولان تنافيهما بالذات وتنافي الضدين بالعرض ويانه أن الخير مثلا يوصف
بكونه خيرا وهو ذاتي له وبكونه ليس شرا وهو عرضي له وكونه ليس بخير ينفي الذاتي وهو الخير وكونه شرا
ينفي العرضي وهو كونه ليس شرا ولا شك أن النافي للذاتي وهو كونه ليس بخير هو النقيض لان الخير تقيضه
لاخير والنافي للعرضي وهو كونه شرا هو الضد لان الخير ضده شرفيلزم أن يكون تنافي الضدين أقوى منه
تنافي النقيضين وهو المطلوب (قوله بل التحقيق الخ) اضراب ابطال لقوله العدم تقيض الوجود
كأنه قال ما ذكر من انه تقيض الوجود بخلاف التحقيق والتحقيق أنه مساو لنقيضه اذ تقيض الوجود
لا وجود ولا وجود مساو للعدم هكذا قال الشارح وهو مبني على القول بعدم ثبوت الواسطة بين الوجود
والعدم وهي الاحوال أما على القول بثبوتها كما هو طريقة المصنف فالتحقيق أنه أخص من تقيض
الوجود لان تقيضه لا وجود وهو أعم من العدم لصدقه وبالحال (قوله والحدوث تقيض القدم) أي
بناء على تفسير الحدوث بالمعنى المجازي الآتي في كلامه على ماسيأتي أما على تفسيره بالمعنى الحقيقي وهو
الوجود بعد العدم فيكون التقابل بينه وبين العدم تقابل الشيء والاخص من تقيضه لان تقيض الوجود
بعد العدم لا وجود بعد عدم وهو صادق بالعدم وبالحال اذ لا تنصف بالوجود بل بالثبوت (واعلم) ان عطف
الحدوث وطرو العدم على العدم بالنظر لتسلط الاستحالة على كل من عطف الخاص على العام أو اللزوم
على المزوم لان استحالة العدم عليه تعالى تستلزم استحالة الحدوث وطرو العدم لان الاول في قوة قضية
كلية قائلة لا عدم ثبت له تعالى لاسابقا ولا لاحقا ولا شك أن هذا أعم من استحالة العدم السابق والعدم
اللاحق ومعلوم أن استحالة العدم مساوية لجوب الوجود فيكون وجوب الوجود مستلزما لوجود القدم
والبقاء فعطفهما عليه من عطف اللازم على المزوم أو الخاص على العام وليس المراد بالعام الكلي
وبالخاص الجزئي المندرج تحته حتى يرد أن ذلك لا يصح هنا لان الوجود نفسي وما بعده سلبان بل المراد
بالعام كثير الافراد وبالخاص قليل الافراد ولا شك ان وجوب الوجود محتمل لفردين وهما عدم قبول
الاتقاء سابقا لاحقا وجوب القدم فرد واحد فقط وهو عدم قبول الاتقاء سابقا والبقاء عكسه فينفرد
وجوب الوجود عن كل واحد في الآخر وقد تقدم التنبيه على ذلك (قوله وكذا طرو العدم تقيض البقاء)
فيه نظر بل هو من مقابلة الشيء والمساوي لنقيضه لان تقيض طرو العدم لا طرو عدم وهو مساو للبقاء
الذي هو نفي العدم الطاريء على ماسيأتي (قوله عبارة عن التجديد) الاولى أن يقول عن التجديد لان
التجديد تفسير للاحداث الذي هو فعل الفاعل فهو من أوصاف الشخص المحدد بخلاف التجديد فانه
تفسير للحدوث الذي هو من أوصاف المتجدد أي الحادث ولو قال عبارة عن الوجود بعد عدم لكان أولى
لانه المعنى الحقيقي للحدوث بخلاف التجديد المذكور فانه معنى مجازي له فهو تعريف له بالمعنى الاعم
* والحاصل ان الحدوث حقيقة في الوجود بعد عدم و يطلق مجازا على التجديد بعد عدم الشامل للوجود
والحال فاطلاقه على ما يعبر الامر بن مجاز لان الحادث كما في المواقف حقيقة في الموجود بعد العدم فيكون
الحدوث هو الوجود بعد العدم (قوله فيستلزم) أي الحدوث سبق العدم أي العدم السابق فهو في قوة
قوله عدم فيكون تقيض القدم الذي هو عبارة عن نفي العدم لان التقابل بين النفي والاثبات تناقض

بل التحقيق انه مساو
لنقيض الوجود
والحدوث تقيض القدم
وكذا طرو العدم
تقيض البقاء لان القدم
عبارة عن نفي العدم
السابق للوجود
والحدوث عبارة عن
التجديد بعد عدم
فيستلزم سبق العدم
للوجود ونحو هذا والبقاء
عبارة عن نفي العدم
اللاحق للوجود وطرو
العدم وهو الفناء عبارة
عن ثبوت العدم اللاحق
للوجود

كاسيد كره التناقض بينهما باعتبار ما يلزم الحدوث من العدم الذي هو تقيض للاعدام المساوي
لنفي العدم الذي هو معنى القدم وفيه نظر لان مقتضاه ان مجرد مقابلة الاثبات للنفي ولو كان ذلك النفي
باعتبار كونه معنى اللفظ كما هنا تكفي في التناقض وليس كذلك بل لابد فيه من التصريح بالاثبات
والنفي كقولك عدم لاعدم ووجود لوجود وزيد لازيد وزيد قائم زيد ليس بقائم فلا يلزم من المناقاة
بين الامرين في المفهوم أن يكونا تقيضين اذ هي أعم وهو أخص لانه لابد فيه من التصريح بالنفي
والاثبات كما مر ولا يلزم من ثبوت الاعم ثبوت الاخص * والحاصل ان في كلامه مناقشة من ثلاثة أوجه
الاول ان تعريفه الحدوث بالتجديد الخ تعريف بالاعم * الثاني أن المناسب أن يقول التجدد لا التجديد
الثالث انه جعل بين القدم والحدوث تناقضا باعتبار ما يلزم الحدوث من العدم الذي هو تقيض للاعدام الذي
هو مساو لقوله انتفاء العدم فقد استعان على اثبات التناقض بواسطة ايتين وهذا لا يكتفي في اثبات التناقض بل
لابد من التصريح بالإيجاب والسلب كما مر وفيه مناقشة من وجه آخر سبق التنبيه عليها في مبحث الصفات
وهي ان كلامه يقتضي ان كلام من القدم والبقاء ليس من صفات السالوب لان نفي العدم السابق هنا معناه
الوجود المستمر في جانب الماضي الى غير نهاية ونفي العدم اللاحق معناه الوجود المستقبل الى غير نهاية
وذلك مخالف لما مر من عد المصنف له من صفات السالوب فلو فسر الاول بعدم الاولية أو عدم افتتاح
الوجود والثاني بعدم الآخرة أو عدم انتهاء الوجود لكان أولى (قوله والتقابل بين الثبوت والنفي تناقض)
فيه أمران * الاول ما مر من أن النفي المضاف للعدم وجود مستمر وحينئذ يكون المعنيان ثبوتيين
ولاتناقض بينهما * الثاني ما مر أيضا من أن كلامه يفيد أن مجرد مقابلة الثبوت للنفي يعد تناقضا ولو كان
ذلك النفي باعتبار كونه معنى اللفظ كما هنا وليس كذلك بل لابد فيه من التصريح بالنفي كما هو المفهوم من
عبارتهم كقولك وجود لوجود وزيد لازيد وأما الجواب عن هذا بأن الشارح جار على طريقة
الاصوليين الذين يجعلون العدم والملكية من جهة التقيض فتكون هذه الامور المذكورة من التقيضين
باعتبار كون المقابلة فيهما من مقابلة العدم والملكية والعدم لا يلزم أن يصرح فيهما بالنفي ففيه نظر لعدم
انطباق ضابط العدم والملكية على ذلك اذ لا يصح أن يقال الحدوث من لا ملكة والقدم عدم لان العدم
المقابل للملكة هو عدم الملكية عما من شأنه أن يتصف بها كما قالوه في العمى والبصر وهذا غير متحقق هنا
كما يظهر بالتأمل الصادق اذ لا يصح أن يقال القدم عدم الحدوث عما من شأنه أن يتصف بالحدوث لفساده
ولأن القدم مثلا ملكة والحدوث عدم لفساده اذ القدم مثلا معناه عدم فلا يصح أن يجعل ملكة (قوله
والمماثلة للحوادث) تقدم ان معنى مخالفته تعالى للحوادث ان ذاته ليست كذات الحوادث وصفاته ليست
كصفات الحوادث وأفعاله ليست كأفعالهم فتكون المماثلة للحوادث كون ذاته وصفاته وأفعاله كذات
وصفات وأفعال الحوادث وقد تكلم المصنف على نفي هذه الامور الثلاثة فأشار للاول بقوله بان يكون جرما
الخ وللثاني بقوله أو تتصف ذاته العلية بالحوادث وللثالث بقوله أو يتصف بالاغراض الخ فقوله أو يكون
عرضا لاجلته لان كلامه أولا في نفي مماثلته للحوادث في ذاته بمعنى ان ذاته ليست كذوات الحوادث فعلوم
ان ذواتهم ليست أعراضا (قوله بأن يكون جرما) الباء للسببية كما يدل عليه ما سيأتي في الشارح حيث
قال وكذا يستحيل عليه ما يستلزم الخ فجعل كونه في جهة للجرم مستلزما للمماثلة والمستلزم للشيء سبب فيه
وانما عبر بالجرم دون الجسم لان الجرم أعم منه لشموله الجوهر الفرد والجوهر المركب واختصاص الجسم
بالثاني ونفي الاعم يستلزم نفي الاخص دون العكس والذات أعم من الثلاثة لانفرادها عنها في ذات الله
تعالى وهل يطلق على الله ذات أو لا منعه قوم وأحازه آخرون وهو الصحيح (قوله أي تأخذ ذاته العلية)
بالرفع تفسير للجرم بلازمه اذا اخذ المذكور من لوازم الجرم ويحتمل النصب تفسير لقوله يكون الخ وقوله قدرا

والتقابل بين الثبوت
والنفي تناقض
(ص) والمماثلة للحوادث
بأن يكون جرما أي
تأخذ ذاته العلية قدرا
من الفراغ أو يكون
عرضا يقوم بالجرم

أى مقدار أو قوله من الفراغ صفته أى مقداراً كائناً من الفراغ ويحتمل تعلقه بتأخذ أى تأخذ من الفراغ قدراً وقوله أو يكون عرضاً أى بحيث يكون نعتاً والجزم منعتاً وهو بالنصب عطفاً على يكون وكذا ما بعده وقوله يقوم على حذف أى التفسيرية ليناسب ما قبله (قوله أو يكون فى جهة للجزم) بأن يكون عن يمين الجرم أو شماله أو فوقه أو تحته أو أمامه أو خلفه والمراد بالجرم ذرة العالم العرش وما حوى ويحتمل أى جرم كان وهو الاظهر وقوله أوله هو جهة أى بأن يكون له هو يمين أو شمال أو فوق أو تحت أو أمام أو خلف وعطفه على ما قبله من عطف الخاص على العام ان قلنا بالمرجوح من أن الجهة خاصة بالنوع الانسانى دون غيره حيواناً كان ذلك الغير أو لا فلا تضاف الجهة اليه الا بواسطة الافسان فتقول كل من له جهة من الاجرام كالانسان فهو فى جهة وليس كل من هو فى جهة منها له جهة وعلى هذا يكون قولهم عن يمين المنبر مثلاً على حذف مضاف أى يمين الجالس عنده مثلاً والتحقيق انها ليست خاصة به وعليه فكل من فى جهة لشيء فله جهة وليس كل من له جهة هو فى جهة وذلك كالعالم بجملته فان له جهة وليس هو فى جهة لشيء (قوله أو يتقيد بمكان) أى يحل فيه كان يكون فوق العرش وليس المراد بالتقيد بالمكان اختصاصه به دون غيره أو دوام استقراره فيه وان كان ذلك هو المتبادر من لفظ التقيد والمكان عند أهل السنة هو الفراغ الذى يحل فيه الجرم وحينئذ يكون قوله أو يتقيد الخ مستغنى عنه بقوله أى تأخذ ذاته العلية قدراً من الفراغ وعند جمهور الفلاسفة هو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى كباطن الكوز المماس لظاهر الماء وعلى هذا لا يكون وسط الماء فى مكان وإذا حُل كلام المصنف على هذا لا يكون مستغنى عنه (قوله أو زمان) أى أو بتقيد بزمان أى يحل فيه والمراد بالحوادث فى الزمان دورانه عليه بأن تدور عليه الافلاك أو يكر عليه الجديدان الليل والنهار (واعلم) انه اختلف فى الزمان فقل هو حركة الافلاك أى دورانها وقيل هو نفس الافلاك وقيل هو مقارنة متجدد معلوم لمتجدد موهوم ازالة للايهام كقولك آتيك طلوع الشمس فعلى فرض علم طلوع الشمس وجهل الاتيان عنده يكون الزمان مقارنة الاول للثانى أى الطلوع للاتيان وعلى فرض عكسه يكون الزمان مقارنة الثانى للاول أى الاتيان للطلوع وقيل هو متجدد معلوم يقارنه متجدد موهوم فعلى فرض علم طلوع الشمس فى المثال المذكور يكون هو الزمن وعلى فرض علم الاتيان يكون هو الزمن والقولان الاولان للحكماء والاخيران لأهل السنة فالزمان على الاول عرض وهو الحركات وعلى الثانى جوهر وهو الافلاك وعلى الاخيرين أمر اعتبارى (قوله أو يتصف ذاته العلية بالحوادث) أى كقدرة حادثة أو ارادة حادثة (قوله أو يتصف بالصغر أو الكبر) بمعنى قلة الاجزاء أو كثرتها كما يعلم من تفسير الشارح الصغير والكبير بما يأتى (قوله أو يتصف بالاغراض) جمع غرض وهو العلة الباعثة على الفعل المترتبة عليه كالماء المترتب على حفر البئر فانه باعث على الحفر اذ لولاه ما حصل حفر فالغرض متقدم فى الذهن متأخر فى الوجود ولذا قالوا أول الفكر آخر العمل فان الانسان يفكر أولاً فى الماء مثلاً والذى يخرج فيحفر البئر ثم يترتب على حفره الماء الذى سبق الفكر فيه وكذا الاشتغال بالعلم لاجل صيرورتك عالماً فالغرض يفعله الشخص لاجل أن يتكامل به والمولى لا يفعل الافعال كاجاد زيد وعمره والسماء والارض لغرض وهو تعظيم الخلق له وعبادتهم لغير رفع بسبب ذلك لانه لا يفعل كذلك الا الناقص المفتقر والله سبحانه وتعالى غنى عن كل ما سواه وانما ذكر أنواع المائة العشرة وان كان بعضها داخلاً فى بعض كما تقدم التنبيه عليه تعرّض الجميع من يقول ببعض شئ منها ولان المطلوب فى العقائد التصريح بكل عقيدة على حدتها فلا يكتفى فيها بدلالة الالتزام (قوله فى الافعال) أى ايجاد الافعال أو المراد بالافعال نفس الايجاد كاجاد زيد وعمره مثلاً والاحكام أى الاحكام الشرعية فليس هناك باعث يبعثه على ذلك لماسياتى قريباً (قوله نقيض المخالفة) التحقيق أن المقابلة بينهما من مقابلة الشئ والمساوى لنقيضه

أو يكون فى جهة للجزم
أوله هو جهة أو يتقيد
بمكان أو زمان أو تتصف
ذاته العلية بالحوادث
أو يتصف بالصغر أو
الكبر أو يتصف
بالاغراض فى الافعال
والاحكام
(ش) المائلة للحوادث
نقيض المخالفة

لان تقيض المماثلة لامثلة وهو مساو للمخالفة (قوله لان المماثلة الخ) هذا بيان لمعناها الاصلى والمراد هنا استحالة المماثلة مطلقا أى في جميع الصفات أو بعضها والاول اصطلاح المناطقة والثانى اصطلاح المتكلمين وكان المناسب الجرى عليه فيفسرها بالمشابهة ولومن بعض الوجوه (قوله في جميع صفات النفس) عرف المصنف في شرحه صفات النفس بأنها التى لا تتقرر حقيقة الذات بدونها واعترضه السكتانى بأنه اما أن يريد التقرر ذهنا بمعنى التعقل أو خارجا بمعنى التحقق وعلى كل يرد عليه اللوازم البينة بالنسبة للزومها كالشجاعة للاسد والازجىة للاربع فانه لا تقرر لذات الملزوم في الذهن ولا في الخارج من الذهن بدونها فيكون التعريف غير مانع لدخول ما ذكر فيه مع أنه ليس صفة نفسية وأجيب بان المراد ما لا يتقرر حقيقة الذات الامع حضورها فيخرج ما كان تعقله تابعا لتعقل شئ آخر كاللوازم المذكورة فان تعقلها عقب تعقل الملزومات لان اللازم من حيث كونه لازما يتأخر تعقله عن تعقل الملزوم بخلاف صفات النفس فانه لا يمكن حضور الموصوف الامع حضورها فتعقلها صاحب لتعقله لاتابع له (قوله فيما يجب الخ) بدل من قوله في جميع صفات النفس أشار به الى أن المراد بصفات النفس ما يجب لها وما يستحيل وما يجوز عليها هكذا قرر مشيخنا في درسه والنسب ذكره المصنف في شرحه أن المراد بصفات النفس ما كان داخلا في حقيقة في الموصوف بأن يكون جزأ من أجزاء حقيقة كالحوانية والناطقية بالنسبة لزيد وعمرو مثلا فالتمثالان هما المتساويان في جميع أجزاء حقيقتهم الا في بعضها ولا في العرضيات وهى الصفات الخارجة عن الحقيقة فزيد مثلا انما يماثله من يساويه في جميع أجزاء حقيقته وهى الحيوانية والناطقية بخلاف المساوى له في بعضها كالفرس المساوى له في الحيوانية فقط أو في العرضيات كالبياض المساوى له في الحدوث وصحة الرؤية مثلا فليس مثاله وعلى هذا يكون قوله فيما يجب الخ لازما للاتفاق في جميع صفات النفس لا تفسيرا للصفات المذكورة وهذا مبنى على اصطلاح المناطقة أما المتكلمون فالاجسام كلها مماثلة عندهم في تركيبها من الجواهر مثلا يجوز على كل واحد منها ما جاز على الآخر ولا تختلف الا بالعوارض فالحوانية والناطقية عندهم من العوارض بالنسبة لزيد وعمرو وكذا الحيوانية والصاهلية بالنسبة للفرس فذات زيد مثلا مساوية لذات الفرس في أن كلا يأخذ قدر من الفراغ ويحتاج الى مخصص ويقبل الاعراض الى غير ذلك (قوله والحادث هو المتجدد الخ) هذا تعريف بالاعم لشموله الاحوال الحادثة والامور الاعتبارية والاحقيقة الحادث هو الموجود بعد عدم واطلاقه على الاحوال الحادثة والامور الاعتبارية مجاز كما مر (قوله وهو المعبر عنه بالعالم) فيه ان المتجدد أعم من الجواهر والاعراض لشموله الاحوال الحادثة والامور الاعتبارية كما علمت وكل من الجواهر والاعراض خاص بالامر الوجودى فلا يصح قوله وهو منحصر الخ ويمكن أن يقال مراده بالمتجدد الموجود بعد عدم بقرينة قوله وهو منحصر الخ والعالم بفتح اللام على الاشهرسمى بذلك لانه علامة على وجود صانعه وبكسرها على قلتهسمى بذلك لانه سبب في علم صانعه (قوله وهو) أى العالم منحصر الخ أى على رأى منكر الاحوال أما على رأى مثبتها فهو ثلاثة الجواهر والاعراض والاحوال وحينئذ يراد بالمتجدد الثابت في الخارج بعد عدم أى في خارج الاذهان أعم من أن يكون ثابتا في خارج الاعيان أو لا يدخل فيه الاحوال ويخرج عنه الامور الاعتبارية فانها ليست من العالم وان كانت حادثة بمعنى متجددة بعد عدم على ما مر وهذا كله بناء على القول بعدم اثبات المجردات وهى الامور المجردة عن المادة أى عن الجرمية والعرضية كالملائكة والارواح والعقول العشرة أما على القول باثباتها وهو قول الفلاسفة والغزالي فتكون من جملة العالم ولا يكون منحصرافها ذكر (قوله وهى الاجرام) الضمير عائدا على الجواهر أى والجواهر هى الاجرام (قوله وحقيقة الجرم) أى ماهيته وتعريفه فيه أن التعريف لا يصدر بكل لانها لا افراد وهو للماهيات الا أن يقال انه ضابط

لان المماثلة عبارة عن
الاتفاق في جميع صفات
النفس فيما يجب وما
يستحيل وما يجوز والمخالفة
عبارة عن نقي للمماثلة
والقابل بين النقي
والاثبات تقابل النقيضين
والحوادث جمع حادث
والحادث هو المتجدد
بعد عدم وهو المعبر عنه
بالعالم وهو منحصر في
الجواهر والاعراض
كما سيأتى وهى الاجرام
وحقيقة الجرم هو كل
ما لا قدر من الفراغ
كالجرو والشجرو وذوات
الحوانات فيستحيل
في حقه تعالى أن يكون
جرما تأخذ ذاته العلية
قدر من الفراغ كسائر
الاجرام تقدر الله
عن ذلك أو يكون
عرضا يقوم بالجرم وهو
النوع الثانى من العالم

والعرض كل صفة حادثة كالبياض والحرة والسواد والصفرة وسائر الالوان وكلحركة أيضا والسكون وكذا يستحيل عليه ما يستلزم مماثلته للحوادث بان يكون في جهة للجرم بان يكون فوق الجرم أو تحت الجرم أو يمين الجرم أو شمال الجرم أو أمامه أو خلفه لانه لو كان في جهات الجرم (٨٨) لزم أن يكون متحيزا وكذا يستحيل عليه أن يكون له جهة لان الجهة من

لوازم الجرم لان فوق من عوارض عضو الرأس وتحت من عوارض عضو الرجل ويمين من عوارض العضو الايمن وشمال من عوارض العضو الشمال وأمام من عوارض البطن وخلف من عوارض الظهر وكذا يستحيل عليه أن يكون موصوفا بالصغر والكبر لان الصغير ما قلت أجزاؤه والكبير ما كبرت أجزاؤه وكذا يستحيل عليه أن يتصف بالاغراض الى آخرها والغرض المصلحة التي اشتمل عليها الفعل أو الحكم لانه لا يفعل ويحكم كذلك الا المقهور المحتاج لان يتكامل به والله تعالى هو الفاعل المختار الغني عن جميع المخلوقات (ص) وكذا يستحيل عليه تعالى أن لا يكون قائما بنفسه بان يكون صفة يقوم بمحل أو يحتاج الى مخصص

لا تعريف وحينئذ في تعبيره بالحقيقة تساهل والاولى أن يقال وضابط الجرم الخ وقوله كالجرم أي ما صدقته لانها هي التي تملأ فراغا لاحقيقته لانها أمر ذهني (قوله والعرض كل صفة حادثة) أشار به الى أنه أخص من مطلق الصفة لانفرادها عنه في صفة المولى تبارك وتعالى وهل الاعراض تبقى زمانين أو لاخلاف والصحيح الاول كما مر وعلى الثاني فالصحيح أن الله تعالى يخلق مثلها لنفس انعدامها ولا يجدها باعيناها بعد انعدامها (قوله بان يكون في جهة للجرم الخ) الصحيح أن معتقد الجهة لا يكفر كما قاله ابن عبد السلام وقيدته النوى بكونه من العامة (قوله لان فوق من عوارض عضو الرأس) الاضافة للبيان أي من عوارض عضو الرأس وكذا يقال فيما بعده والجهة أصر اعتبارا لا وجوده (قوله لان الصغير الخ) يؤخذ منه تعريف الصغر والكبر بقلة الاجزاء وكثرتها كما مر فلا يطلق عليه تعالى كبير بمعنى كثير الاجزاء أما بمعنى عظيم فوارد كما في قوله تعالى الكبير المتعال (قوله المصلحة) أي العلة الباعثة على الفعل أو الحكم وليس المراد بها الحكمة لان أفعاله تعالى لا تخلو عن حكمة في الواقع ونفس الامر وان لم تصل اليها عقولنا وقوله التي اشتمل عليها الفعل أو الحكم أي ترتب عليها خارجا أما بحسب الذهن فهي مرتبة عليه كما مر (قوله بأن يكون صفة) اعلم أن ذات المولى كذوات الحوادث في أنه يستحيل على كل أن يكون صفة وحينئذ فلا حاجة لقوله بان يكون صفة لانه معلوم الاستحالة وتقدم الجواب انه أتى به للرد على النصارى (قوله يقوم بمحل) صفة كاشفة لانه يلزم من كونه صفة قيامه بمحل (قوله أو يحتاج الخ) لا يصح جعله معطوفا على يقوم بمحل لاقتضائه ان الاحتياج الى مخصص من جهة لوازم كونه صفة وليس كذلك بل يحتمل عطفه على صفة بتقدير محذوف والتقدير بان يكون صفة يقوم بمحل أو حادثا يحتاج الى مخصص ويحتمل عطفه على يكون الثانية والتقدير بأن يكون صفة الخ وبان يحتاج الخ فهو من جهة تفسير النفي والمعنى أن عدم القيام بالنفس مفسر بكونه صفة وبالاحتياج الى مخصص اذ لو احتاج الى مخصص لكان حادثا لكان كونه حادثا باطلا لما تقدم من وجوب قدمه فهذا معلوم ضمنا من العدم وانما ذكره لما تقدم غير مرة (قوله تفسير للنفي) أشار به الى أن الباء للتفسير وتسمى باء التصوير أيضا (قوله بأن يكون مركبا في ذاته) * اعترض بأن كلامه قاصر على نفي الكم المتصل في الذات ولا يشمل نفي الكم المتصل في الصفات * وأجيب بجوابين الاول أن قوله أو صفاته معطوف على ذاته في الموضعين أو محذوف نظيره من الاول لدلالته عليه الثاني ان المراد بالتركيب في الذات ما يشمل تركيبها باعتبار أجزائها و باعتبار ما قام بها من الصفات بان تكون ذاتها العلية مركبة من جزئين فأكثر بان يكون ذا صفات متماثلة كعلمين وقدرتين مثلا لا يقال لو صدق التركيب في الذات باعتبار ما قام بها من الصفات كما صدق باعتبار ما منه تركبت لدخل فيه أيضا التركيب باعتبار المعاني المختلفة كالقدرة والارادة والعلم وغيرها فيلزم أن لا تنصف الذات بها لوجوب الوحدانية لها لانا نقول لايتوهم وجوب الوحدانية باعتبارها بعد ما ذكره المصنف من وجوب اتصافه تعالى بها والتأويل المذكور انما احتيج اليه لمحاولة وحدانية الصفات المتماثلة بمعنى أنه لا تعدد في صفات الذات بان يكون له تعالى قدرتان أو علمان مثلا لا يدخل هذا القسم في كلامه بحسب ظاهره الا بذلك التأويل فلا بد منه لادخال ذلك في كلامه ولا يضر التوهم المذكور لاندفاعه بما تقدم (قوله أو يكون معه في الوجود مؤثر الخ)

(ش) هذا أيضا ما يستحيل في حق الله تعالى وهو نقيض قيامه تعالى بنفسه وقوله بان يكون الخ تفسير للنفي وهو قوله فيه أن لا يكون والمحل هو الذات والمخصص بكسر الصاد هو الفاعل (ص) وكذا يستحيل عليه تعالى أن لا يكون واحدا بأن يكون مركبا في ذاته أو يكون له مماثل في ذاته أو صفاته أو يكون معه في الوجود مؤثر في فعل من الافعال (ش) هذا آخر نقاض الصفات السلبية وقوله بأن يكون مركبا في ذاته أو يكون له مماثل في ذاته الخ تفسير لقوله أن لا يكون واحدا والتركيب اجتماع جوهرين فأكثر

هذا هو الحكم المتصل والمماثلة في الذات هو الحكم المنفصل وكذلك في الصفات بأن يكون لاحد من المخلوقات صفة مثل صفة من صفات الله تعالى ولا اعتبار بالموافقة في التسمية وانما المحال أن يكون للعبد قدرة يخرج (٨٩) بها الاشياء من العدم الى الوجود

أو ارادة عامة تتعلق لا تعارض أو علم يحيط بجميع المعلومات ونحو ذلك من خصائص صفات الالهية وقوله أو يكون معه في الوجود مؤثر في فعل من الافعال هذا هو الحكم المنفصل في الافعال وهو أعم مما قبله وذلك ينفي أن يكون لشيء من الاسباب العادية تأثيراً قارناً فلا أثر للنار في الاحراق ولا للطعام في الشبع ولا للسكين في القطع والازم أن لا يكون مولانا واحداً في أفعاله فنعتقد أن شيئاً من الاسباب العادية يؤثر بطبعه أي بذاته وحقيقته فلا نزاع في كفره وان كان يعتقد حدوث الاسباب العادية وليست تؤثر بطبعها وانما الله خالق فيها قوة وبذلك القوة تؤثر فهو فاسق مبتدع وفي كفره قولان الراجح عدمه ومن هذا من اعتقد أن العبد يؤثر فعله بالقدرة التي خلقها الله اليه ومن اعتقد حدوث الاسباب وأنها لا تؤثر بطبعها

فيه رد على المعتزلة القائلين ان العبد يخلق أفعال نفسه كإسائي قريبا وهو معطوف على يكون الواقع تفسيراً للنفي أي أنه يستحيل عليه تعالى نفي الوجدانية المفسر بالتركيب والمماثلة بالذات وبالصفات و بثبوت مؤثر معه في فعل فعدم التركيب والمماثلة ينفيان الحكم المتصل والمنفصل في الذات والصفات وعدم ثبوت مؤثر معه ينفي الحكم المنفصل في الافعال على ماسيأ في فقيده الوجدانية ينفي عنه تعالى خمسة أمور كما مر وأما السادس وهو الحكم المتصل في الافعال بمعنى وجود أفعال كثيرة صادرة عنه تعالى وحده فهو ثابت لا يصح نفيه لانه الموجد لجميع الاشياء (قوله هذا هو الحكم المتصل) ظاهره أن الحكم المتصل هو نفس الاجتماع وليس كذلك بل هو المقدار الذي هو أمر اعتباري كما مر إلا أن يؤول في كلامه بأن يقال والناسي عن هذا الاجتماع هو الحكم المتصل وقوله والمماثلة في الذات هو الحكم المنفصل فيه أيضاً مساحتان لان الحكم المنفصل هو العدد الحاصل من اجتماع مثليين فأكثر ويمكن تأويله أيضاً بأن يقال وما يتحقق به المماثلة في الذات وهو وجود المماثل لها يتحقق به الحكم المنفصل لوجود العدد حينئذ وقوله وكذلك في الصفات يمكن شموله للحكم المتصل والمنفصل فيها بأن يجعل التشبيه تاماً فيكون قوله وكذلك في الصفات معناه أن التركيب في الصفات اجتماع صفتين متماثلتين فأكثر وهو الحكم المتصل في الصفات والمماثلة فيها هو الحكم المنفصل وفيه مامر من المساحة وامكان التأويل وحينئذ تكون الباء في قوله بأن يكون الخ بمعنى الكاف أي وكأن يكون له قدرتان فأكثر أو علان فأكثر (قوله لا تعارض) بالبناء للجهول وهو وصف لازم مؤكداً لمقبله اذ يلزم من عمومها أن لا يعارضها بصفة مثلاً (قوله هذا) أي ثبوت مؤثر معه تعالى في الوجود هو الحكم المنفصل وفيه مامر من المساحة وامكان التأويل وفيه أيضاً مناقشة أخرى وهي أن ظاهر عبارته يفيد أن الافعال فيها حكم متصل أيضاً مع أن قوة كلام المصنف في جميع كتبه تقتضي أن الاتصال والانفصال أي مجموعهما لا يعرض للافعال قال شيخنا ويمكن على بعد أن يصور الحكم المتصل فيها بأن يكون له تعالى شريك لا يستقل بالفعل والمنفصل بأن يكون له تعالى شريك يستقبل بالفعل على ما في ذلك من المساحة السابقة لما علمت أن الحكم المتصل المقدار والمنفصل العدد (قوله وهو أعم مما قبله) لصدقه بما اذا كان المؤثر قديماً بما اذا كان حادثاً يعني ان المؤثر المنفي أعم من أن يكون قديماً أو حادثاً وأما المماثل المنفي في الذات والصفات فلا يكون الا قديماً لان الذات والصفات الحادثة ليست مماثلة لذاته تعالى وصفاته حتى ينفي وقوله وذلك أي عدم المؤثر المفهوم مما ذكر ينفي أن يكون لشيء من الاسباب الخ لشمول المؤثر للقديم والحادث (قوله فلا أثر) أي تأثير وقوله في الاحراق الاولى في الاشتراق لان الناشئ عن النار هو الاشتراق لا الاحراق وقوله والأي بأن كان لها تأثير فبإزاء قوله وحقيقته تفسير لما قبله وقوله فلا نزاع في كفره قال شيخنا يؤخذ من ذلك ان كل من بلغ عاقلاً يجب عليه الاشتغال بعلم العقائد وان العوام لا يعذرون وأما قول بعضهم انهم حشوا الجنة فأجاب بعضهم عنه بأنه محمول على عوام بلاد يشتغلون بعلم العقائد ولا يلزم من اشتغالهم بها أن يصيروا علماء وهو في السكتاني أيضاً (قوله ومن هذا) أي ومن هذا القسم من اعتدال الخ فيكون مبتدعاً وفي كفره القولان وانما كان من القسم المذكور لان القدرة التي للعبد بمنزلة القوة التي في النار مثلاً فيكون من اعتقد التأثير بالقدرة الحادثة كمن اعتقد تأثير النار مثلاً بالقوة التي خلقها الله تعالى فيها ويحتمل أن اسم الاشارة عائداً على اعتقاد التأثير بالقوة لكن على حذف مضاف من الثاني لطابق الخبر المبتدأ والتقدير ومن هذا أي اعتقاد الحكم العادي أي لان الحكم العادي هو ما يمكن تخلفه (قوله ويرى بما جره ذلك) أي اعتقاد التلازم وعدم امكان التخلف الى

الكفر وانما يقل بكفره بالفعل لانه لا يلزم من الاعتقاد المذكور تحقق المنجرا اليه وهو مجرد بحث الاجسام مثلا بالفعل وقوله بأن مجرد الباء للسبية وقوله لانه خلاف المعتاد أي وهو لا يحكم الإجماع به العادة ولم تجر العادة بذلك فهو لا يقدوا العوائد وتسكوا بظواهر من الكتاب والسنة وقال السنوسي في المقدمات وأصل الكفر والبدع سبعة الايجاب الذاتي وهو اسناد الكائنات الى الله تعالى على سبيل التعليل أو الطبع من غير اختيار والتحسين العقلي وهو كون أفعال الله تعالى وأحكامه موقوفة عقلا على الأغراض وهو جلب المصالح ودفع المفاسد والتقليد الرديء وهو متابعة الغير لاجل الحجة والتعصب من غير طلب للحق والربط العادي وهو ثبوت التلازم بين أمر وأمر وجودا أو عدما بواسطة التكرار والجهل المركب وهو أن يجهل الحق ويجهل جهله به والتمسك في عقائد الايمان بمجرد ظواهر الكتاب والسنة من غير عرضها على البراهين العقلية والقواطع الشرعية والجهل بالقواعد العقلية التي هي العلم بوجوب الواجبات وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات وباللسان العربي الذي هو علم اللغة والاعراب والبيان فكل واحد من هذه قد ينشأ عنه كفر يجمع عليه وقد ينشأ عنه بدعة فلا يوجب الذاتي هو أصل كفر الفلاسفة الذين جعلوا ذات الله تعالى علة للممكن بلا اختياره والتحسين العقلي أصل كفر البراهمة من الفلاسفة حتى نفوا النبوات وأصل ضلال المعتزلة حتى أوجبوا على الله تعالى مراعاة الصلاح والأصلح خلقه والتقليد الرديء أصل كفر عبدة الاوثان وغيرهم حتى قالوا انا وجدنا آباءنا على أمة أي ملّة وانما على آثارهم مقتدون أي متبعون ولهذا لا يكفي التقليد في عقائد الايمان عند بعضهم كما مر والربط العادي أصل كفر الطبايعيين وضلال من تبعهم من جهلة المؤمنين والجهل المركب أصل ضلال كثير كاعتقاد الفلاسفة تأثير الافلاك والتمسك بظاهر القرآن والسنة أصل ضلال الخشوية فقالوا بالتشبيه والتجسيم والجهة عملا بظاهر الرحمن على العرش استوى أأنتم من في السماء لما خلقت بيدي إلى غير ذلك من الآيات (قوله) وكذلك معجزات الانبياء عليهم الصلاة والسلام أي لانها خارقة للعادة فلو قيل له ان النار لم تحرق ابراهيم عليه السلام مثلا ربما أنكره (قوله) بفضل الله أي لا بطريق الوجوب عليه بل ان شاء نجا وان شام لم ينسج فما أطف هذه العبارة من الشارح (قوله) العجز على ممكن) عداه بعلی أما لتضمين العجز معنى سلب القدرة وحيث تكون على متعلقة بالقدرة أولان على بمعنى عن ووجد في بعض النسخ عن ولا اشكال عليها (قوله) والعجز الخ في قوة التعليل لما قبله كانه قال لان العجز الخ وقوله أمر وجودي أي من صفة موجودة يمكن الاطلاع عليها وجهها ذلك في الشاهد أي الحوادث بأن في الزمن معنى لا يوجد في المنوع من القيام مع اشتراكهم في عدم التمكن من الفعل وقوله على مذهب أهل السنة أي وأما عند أبي هاشم من المعتزلة فهو عدم ملكة القدرة فيكون أمرا عدميا وليس في الزمن صفة متحققة تضاد القدرة بل الفرقان الزمن ليس بقادر والمنوع من القيام قادر على هذا فالقابل بينه وبين القدرة تقابيل العدم والممكن وينبغي على الاول أعني كون العجز صفة موجودة انه لا يتعلق الابلوجود فالقائم حال القيام عاجز عن القيام لاعن القعود والزمن عاجز عن القعود لاعن القيام فاذا كان فاعدا صرح أن يقول عجزت عن القعود أي لا يمكنني دفعه ولا يصح أن يقول عجزت عن القيام لانه ليس موجودا حيث أوتى الصفة الموجودة بالمعدوم خيال محض هكذا قال الاشعري ورده بعضهم بأنه لا يلزم من كون الصفة موجودة أنها لا تتعلق الابلوجود ألا ترى ان العلم والارادة مثلا صفتان وجوديتان ويتعلقان بالمعدوم فالعجز على تقه ير أن يكون أمرا وجوديا وان لم يقم عليه دليل لإمناح من تعلقه بالمعدوم كما قاله في شرح المقاصد فنون العجز أمرا عدميا مذهب المعتزلة تبعا للفلاسفة وكونه وجوديا مذهب أهل السنة وهو التحقيق ويتعلق بالموجود والمعدوم على التحقيق أيضا (قوله) للدلالة على العموم أشار بذلك الى ان ماسمية صفة للممكن أتى بها لافادة عموم الممكنات كأنه قيل أي ممكن

وكذلك معجزات الانبياء عليهم الصلاة والسلام ومن اعتقد حدوث الاسباب وانها لا تؤثر بطبعها ولا بقوة جعلها الله فيها ويعتقد صحة التخلف بأن يوجد السبب العادي كالأكل والشرب ولا يوجد الشئ الذي هو المسبب وانما المؤثر في المسبب هو الله تعالى فهو الموجد الناجي بفضل الله من الهلاك (ص) وكذا يستحيل عليه تعالى العجز على ممكن بما (ن) هذا شروع من الشيخ رضي الله عنه في أضرار صفات المعاني فالعجز عن ممكن ماضد القدرة على جميع الممكنات والعجز أمر وجودي على مذهب أهل السنة يضاد القدرة التي هي معنى موجود وقد تقدم ان هذا حقيقة الضدين ومافي قوله ممكن مالدلالة على العموم أي على كل ممكن ايا كان

كان جرماً أو عرضاً أو غيرهما أن قدر في العالم ما ليس بجرم ولا عرض وسئل الشبراملسي عمن قال لا يقدر الله أن يخرجني من مملكته هل يكفر أم لا فأجاب أنه لا يكفر لانه لا يمكن وجود مملكة لغيره يخرجها إليها فوجود مملكة لغيره مستحيل والقدرة لا تتعلق بالمستحيل (قوله ذلك الممكن) لاجابة للاستغناء عنه بما قبله ففيه اظهار في مقام الاضمار (قوله التي تقررنا القدرة الحادثة) أي المخالفة مع تلك الافعال لا بعدها ولا قبلها لان القدرة عرض وهو لا يبقى زمانين على ما مر نعم هي مقدمة على الفعل في التعقل (قوله أم لا) أي أم لا يمكن من أفعال العبيد ولا من المسببات العادية وهو كثير تخلق السماء والارض والجنة والبار وإيجاد مثل ذلك وأحسن منه وأما قول الغزالي ليس في الامكان أبدع مما كان فقد تقدم الجواب عنه بأن معناه أنه لا يوجد أبدع من هذا العالم لكماله في الدلالة على الله لعدم تعلق علم الله تعالى وقدرته وارادته بإيجاد أبدع منه ولو شاء تعالى لا وجد أبدع منه فليس في كلامه ما يقتضي نسبة الجزأى القدرة كآتوهمه البقاعى فاعترض على الغزالي (قوله وإيجاد شئ من العالم الخ) عطف على الجزأى المسلط عليه قوله وكذا يستحيل ولم يذكر ذلك على حدته بأن يقول وكذا يستحيل عليه إيجاد الخ كما فعل في غيره لقلة الكلام على ما قبله فجعله معه للاختصار والعالم بفتح اللام وكسر ها كما مر وقوله لوجوده أي ثبوته بناء على شمول العالم للأحوال كما مر يعني ان وقوع شئ من العالم دون ارادته تعالى لذلك الشئ ينافي ارادته العامة النعاق لان خروج شئ من العالم عنها ينفي العموم وأخرى خروج جميع العالم عنها فإفادته هذا للارادة من حيث عموم تعلقها لامن حيث ذاتها بخلاف الإيجاد بالتعليل أو الطبع فانهما منافيان لها من حيث ذاتها وفي كلامه حذف أولاً وثانياً والتقدير وإيجاد شئ من العالم أو اعدامه مع كراهته لوجوده أو عدمه لما مر من عموم تعلق الارادة للوجود والمعدم وانما لم يقل وكذا يستحيل عليه تعالى الكراهة أي عدم القصد ليتأتى له العطف في قوله أو مع الذهول ولثلاثتهم على الكراهة العامة التعلق كالارادة والقصد الرد على المعتزلة في قولهم انه لا يريد من الممكنات الشرور والقبائح بل هي واقعة من غير أن يريد ها تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً (قوله أي عدم ارادته) أشار بتفسير الكراهة بذلك الى ان التقابل بينها وبين الارادة تقابل العدم والمسلكة واستغنى عن أن يقول عما من شأنه أن يراد لانه فرض ذلك في الممكن الذي شأنه امكان أن يراد فقول الشارح هذا ضد الارادة أراد به الضد اللغوي (قوله أو مع الذهول الخ) عطف على قوله مع كراهته وكذا قوله أو بالتعليل الخ والتقدير إيجاد شئ من العالم كإتمام الكراهة أو كإتمام الذهول أو الغفلة أو كإتمام بالتعليل الخ وعطف ذلك على الكراهة من عطف الخاص على العام لدخول جميعها فيها بالمعنى الذي ذكره وهو عدم الارادة * فان قلت ان كانت هذه الامور داخلة في الكراهة بذلك المعنى كان مستغنى عنها فلا حاجة لذكرها * قلت انما ذكرها وان استغنى عنها بما ذكر لان المقصود ذكر العقائد على وجه التفصيل ولو استغنى فيها بعام عن خاص لكان ذلك ذريعة الى جهل كثير من العقائد لان ادخال الجزئيات تحت كلياتها عسير وخطر الجهل في هذا العلم عظيم (قوله وهي الكراهية) بتخفيف الياء كطواعية بمعنى الكراهة وقوله أن يوجد الخ بدل من ما وقوله كالكفر والمعاصي مثل بذلك لانه محل النزاع بين أهل السنة والمعتزلة فانهم ذهبوا الى انه تعالى لا يريد الشرور والقبائح واحتجوا على ذلك بان ارادة القبيح قبيحة وأن العقاب على ما أريد ظلم وأن النهي عما يراد والامر بما لا يراد سفيه والله منزّه عن ذلك ورد الاول والثالث بان القبح والسفه بالنسبة الى الله تعالى لانه لا يستل عما يفعل وحكمة أمره ونهيه ظهور الامتحان هل يطيع الأمر أم لا ورد الثاني بانه متمصرف في ملكه والظلم هو التصرف في ملك الغير فكلامهم المذكور ساقط لاقتضائه ان أكثر ما يقع في الوجود من أفعال العبيد على غير ارادته تعالى فيلزم أن يقع في ملكه تعالى ما لا يريدوهم لا يقولون به ولهذا أحضر بعض أئمة أهل السنة للنظر مع بعض أئمة المعتزلة فلما

ذلك الممكن سواء كان
من أفعال العبيد التي
تقررنا القدرة الحادثة
أو من المسببات العادية
أم لا

(ص) وإيجاد شئ من
العالم مع كراهيته لوجوده
أي عدم ارادته له تعالى
أو مع الذهول أو الغفلة
أو بالتعليل أو بالطبع
(ش) هذا ضد الارادة
المعلقة بجميع الممكنات
وهي الكراهية ومعنى
ما ذكره الشيخ ان
يوجد الله شيئاً من
العالم كالكفر والمعاصي
أو غير ذلك وهو
لا يريد ها بل ما أوجدها
الا وهو يريد ها تعالى
الله أن يقع في ملكه
ما لا يريد وفسر الشيخ
الكراهية بعدم الارادة

احتراز عن الكراهة الشرعية فانه يجوز أن يكون المكروه كراهة شرعية مراداً لله تعالى بل هي والمحرم ما وقع الإبرادة الله تعالى اذ لا ملازمة بين الامر والارادة على مذهب أهل السنة بل بينهما عموم وخصوص من وجه فقدياً أمر ويريد كإيمان الانبياء والملائكة وسائر المؤمنين وقد لا يأمر ولا يراد كالكفر في حقهم وقد يأمر ولا يراد كإيمان من سبق في علم الله تعالى أنه لا يؤمن ككفى جهل وأضرابه فانه مأمور بالإيمان ولم يرده الله تعالى منه وقد يراد ولا يأمر كالمحرمات والمكروهات والمباحات فانه أرادها بدليل وقوعها ولم يأمر بها وقوله أو مع الذهول أو الغفلة هذا معطوف على قوله مع كراهيته لوجوده أي ومما يستحيل في حق الله تعالى إيجاد شيء من العالم مع الذهول أو الغفلة والذهول عدم العلم بالشيء مع تقدمه والغفلة أعم من تقدم العلم وعدم تقدمه

جلس المعتزلي قال سبحانه من تنزه عن الفحشاء * فقال السني سبحانه من لا يقع في ملكه الا ما يشاء فقال المعتزلي أي شاء ر بنأ أن يعصى فقال السني أي عصى ر بناقهر ا فقال المعتزلي أرأيت ان منعى الهدى وقضى على بالردى أ أحسن الى أم أساء فقال السني ان منعك ما هو لك فقد أساء وان منعك ما هو له فانه يختص برجته من يشاء فانقطع المعتزلي عن المناظرة (قوله احتراز عن الكراهة الشرعية الخ) يعنى أن الكراهة لما كانت لفظاً مشتركاً تطلق في أصول الفقه على طلب ترك الشيء طلباً غير جازم وفي اصطلاح المتكلمين على عدم الارادة وهو المراد هنا فسر المصنف بما ذكره لا يتوهم ارادة معناها الآخر وأنه يناقى الارادة والتنبيه على خطأ المعتزلي في قولهم ان الارادة على وفق الامر وتابعة له فالمكروه شرعاً ليس بمراد في ذلك التفسير فأتدنان وبذلك يجب عما يقال ان التفسير ليس من وظيفة المتون لا يقال ان المقام يقتضى تفسيرها بما ذكره فلا حاجة له لانقول ان المصنف لاحظ الاحتياط وأيضاً قال في ثلثة الثانية لا يحصل التنبيه عليها الا بذلك التفسير (قوله اذ لا ملازمة الخ) علة لقوله فانه يجوز أن يكون المكروه الخ (قوله بل بينهما) أي بين متعلقهما أو بينهما من حيث متعلقهما كما يعلم من تقريره لا من حيث ذاتهما لانهما متباينان حقيقة ولا من حيث تعلقهما لان تعلق الامر تعلق دلالة وتعلق الارادة تعلق تخصيص (قوله والملائكة) أي على أحد قولين والآخر يقول انهم ليسوا بأمورين بالإيمان بل هو واقع منهم بطريق القهر فلا يتعلق به التكليف اذ لا يتعلق الابدل اختيارى وعلى هذا فيقال فيه أنه مراد وليس مأمور به (قوله وقد لا يأمر) ولا يريد (هذا زائد على ما يقتضيه العموم والخصوص الوجهى اذ هو يقتضى ثلاثة أقسام فقط قسم للاجتماع وقسمان للانفراد وأما هذا فهو خارج عن القسمة المذكورة (قوله وقد لا يأمر ولا يريد) اعترض بعض المعتزلة هذا القسم بقوله كيف يصح أن يأمر بما لا يريد ورد بأن ذلك ليس بمستحيل عقلاً فنه مجرد مكابرة (قوله وأضرابه) كمن ردود وفرعون وقوله فانه أي من علم أنه لا يؤمن بأمور بالإيمان مع علمه تعالى أنه لا يوجد منه فيكون من التكليف بالمحال والاصح جواز عقلا سواء كان محالاً ذاته أي تمتعها عقلاً وعادة كالجمع بين الضدين كالسواد والبياض أو محالاً لغيره أو تمتعاً عادة لا عقلاً كالشيء من الزمن وخروج بالتكليف بالمحال التكليف بالمحال فلا يجوز والفرق بينهما أن الخلل في الاول يرجع الى المأمور به وفي الثاني الى المأمور كتكليف ميت ويجاد (قوله ولم يرده الله تعالى منه) أي لانه لو أراد له لوقع فذهب أهل السنة أن الله تعالى أراد إيمان المؤمن وكفر الكافر ولو أراد من الكافر الإيمان وقدره عليه لوقع وقال أهل الاعتزال أنه تعالى أراد من الجميع الإيمان فاجاب المؤمن واستنع الكافر وسببه أنهم قاسوا الغائب على الشاهد فزادوا أن مراد الشر شرير والكفر شر فلا يصح أن يرده تعالى بدليل قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وأجاب أهل السنة بأن مراد الشر شرير في حق المخلوقين فقط وأما في حق تعالى فهو يفعل في ملكه ما يشاء فقياسه على الشاهد لا يصح وأما قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر فأجيب عنه بأنه من العام الذي أراده الخصوص أي عباده المؤمنين من الملائكة ومؤمني الانس والجن وهم الذين قال الله تعالى في حقهم ان عبادى ليس لك عليهم سلطان فهو وان كان عاماً في اللفظ خاص في المعنى كقوله تعالى عينا يشرب بها عباد الله فان المراد بعض العباد لا كلهم وأجاب بعضهم بأن الارادة غير الرضى فعنى لا يرضاه ولا يشكره لهم أو لا يرضاه ديناً مشروعا لهم والنسك بالآية مبنى على ترادفهما وهو باطل بل الرضا أماما بين الارادة بناء على أنه من صفات السلاوب وعرفه بعضهم بأنه عدم الاعتراض على الفعل أو أخص منها لانها تطلق بازاء معنيين ارادة تقدير و ارادة رضا والثانية أخص من الاولى فالرضا اما أخص من مطلق الارادة أو مابين لها لامرادف لها خلافاً للمعتزلة (قوله مع تقدمه) أي العلم ويؤخذ من ذلك أن بينهما عمومًا وخصوصاً مطلقاً فكل ذهول غفلة ولا عكس والفرق بينهما وبين النسيان أنهم ما زالوا الشيء من الحافظة مع بقائه في الحركة

بخلاف النسيان فإنه زوال الشيء من الحافظة والمدركة معا وقيل الذهول والغفلة متساو يان وقيل الذهول أعم من الغفلة والنسيان لان الغفلة زوال الشيء من الحافظة مع بقاءه في المدركة والنسيان زواله منهما والذهول أعم من ذلك فينفرد عن كل واحد في الآخر وأما السهو فهو على هذا مرادف للغفلة كما يؤخذ من قول القاموس غفل عنه غفولا تركه وسهاه عنه اه أما على الاول فرادف للذهول (قوله هذا) أى تفسير الذهول والغفلة بما ذكر (قوله للمؤلف) أى صاحب المتن كما هو الظاهر وقوله بهذا المحل أى على هامش المتن أو هامش الشرح أو فى تأليف لذلك الشخص ان ألف تأليفا فى هذا الشأن أمامتنا وشرحا على هذا المتن أو غيره وليس المراد الحاقه فى صلب المتن أو الشرح لان ذلك لا يجوز لما يلزم عليه من عدم الوثوق بنسبة شئ الى المؤلفين لاحتمال ان يكون ما وجد مثبتا فى كلامهم من اصلاح من وقف على كتبهم (قوله يلزم منه وجود الكائنات الخ) أى ينشأ عنه وجود الخلاق من غير ان يكون له ارادة واختيار فيه وقوله كازوم المعلول الخ لزوم المعلول لعلته عقلى والمطبوع لطبيعته عادى (قوله فيلزم من حركة الاصبع حركة الخاتم) أى بحيث يكون الاصبع مؤثرا فى تحريك الخاتم وليس المراد مطلق اللزوم بمعنى عدم الانفكاك لان ذلك موجود فى الجوهر والعرض فإنه يلزم من وجود الاول وجود الثانى فيلزم أن يكون علة فيه ولا قائل به * والحاصل ان حركة الخاتم عندهم ناشئة عن حركة الاصبع لازمة لها وأما عندنا فالوجود لكل من الحركتين هو الله تعالى (قوله فانها طبيعة) أى حقيقة من الحقائق فالمراد بالطبع الحقيقة (قوله لكن اذا وجدت شروطها الخ) فان قلت أين الشروط والموانع بالنسبة لتأثير المولى تبارك وتعالى * قلت الشروط موجودة فى الواقع والموانع منتفية كذلك وان لم نطلع عليها أو يقال ان الطبائعين لم يقولوا بذلك الا بالنسبة للحوادث لا بالنسبة للقديم تبارك وتعالى وكلام الشارح الآتى يؤيد الاول والذى صرح به المصنف فى شرحه هو الثانى وقال بعضهم الشرط عندهم ثبوت الالهية له تعالى وانتفاء المانع عدم النظر له فيكون المانع هو النظر * فان قلت التأثير بالطبع كما يتوقف على وجود الشروط وانتفاء الموانع يتوقف أيضا على السبب فلم يذكر واتوقفه عليه * قلت التأثير عندهم ولا عن ان توقف على الثلاثة لكن السبب عندهم هو نفس الطبيعة فلذا لم يعدوه وأما توقفه على سبب خارج فلا كما قاله السكتانى وقد علم من كلام الشارح ان أقسام الفاعل ثلاثة فاعل بالاختيار وهو الذى ان شاء فعل وان شاء ترك وفاعل بالتعليل وفاعل بالطبع لا يقال ان الطبائعين فى تأثير الامرجة والاسباب العادية على فرقتين فرقة تقول انها تؤثر بطبيعتها وأخرى تقول تؤثر بقوة أو دعها الله فيها ولونزعهما من الما تؤثر فيئذ تكون أقسام الفاعل أربعة لا ثلاثة لاننا نقول التأثير بالقوة يرجع للفاعل باختيار وان كان بواسطة فالفاعل بالاختيار واحد والتقسيم انما هو فى أثره ولا يلزم من تقسيم أثره الى ما يكون بدون واسطة الى ما يكون بهاتعد فى الفاعل نعم يلزم ان تكون الاقسام أربعة بقاء على قول المعتزلة ان العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية لانهم قسموا الفاعل بالاختيار الى قديم وهو الله تعالى والى حادث وهو العبد وأما همل السنة فلا فاعل عندهم بالاختيار الا الله تعالى * فان قلت ان المعتزلة يقولون بالتولد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر فيقولون ان العبد يخلق حركة يده وحركة يده أوجبت له حركة الخاتم فكيف تقول انهم لا يقولون الا بالفاعل بالاختيار كاهل السنة * قلت انهم يقولون ان العبد أثر فى حركة اليد بالاختيار وفى حركة الخاتم بالاختيار أيضا لكن بواسطة حركة اليد فلم يقولوا بالفاعل بالتعليل بل الفاعل عندهم انما هو بالاختيار يفعل فعلين أحدهما بلا واسطة والثانى بواسطة نظير ما تقدم (قوله وهذا) أى ما تقدم من توقف تأثير الطبيعة على وجود الشروط وانتفاء الموانع بخلاف تأثير العلة هو الفرق أى الفارق الخ ثم أوضح ذلك بالتفريع بقوله فاعلة الخ فهو تفريع على قوله وهذا هو الفرق الخ (قوله ووجه منافاة الخ) فالمراد بالضم مطلق المنافى ولو كان بواسطة اذ منافاة الذهول والغفلة للارادة بواسطة منافاتهما للعلم * ان قلت

هذا ما ظهر للمؤلف ومن
ظهر له خلاف هذا
فلاجله فى الحاقه بهذا
المحل وقوله أو بالتعليل
أو بالطبع هذا أيضا
يتعلق بإيجاد شئ أى
وما يستحيل فى حقه
تعالى إيجاد شئ من
العالم بالتعليل أو بالطبع
ومعنى ذلك أن يكون
وجوده يلزم منه وجود
الكائنات كازوم
المعلول لعلته والمطبوع
لطبيعته مثال العلة عند
القائلين بها قبهم
الله تعالى حركة الاصبع
فاهالة لحركة الخاتم
فيلزم من حركة الاصبع
حركة الخاتم ومثال
الطبيعة عند القائل بها
النار فانها طبيعة تؤثر
فى الاحراق لكن اذا
وجدت شروطها وهو
مماسها للحطب مثلا
وانتفى مانعها وهو البلب
وهذا هو الفرق بينها
وبين العلة اذ العلة
لا يتوقف تأثيرها على
شئ بخلاف الطبيعة
ووجه منافاة هذه
الامور الاربعة

فقط هذا كل ما كان منافيا للعلم كان منافيا للارادة فيلزم عليه أن يذ كر أضداد العلم وهي الجهل وما في معناه من منافيات الارادة ويلزم عليه أيضا أن يذ كر الذهول والغفلة في منافيات العلم لان منافاتهما بلا واسطة فهما أقرب اليه من الارادة لان منافاتهما بلا واسطة العلم كما علمت * قلت هو كذلك لكن لما كان الجهل وما في معناه يقابل العلم لغة وشرعا حتى انه لا يذ كر في مقابله غير من الذهول والغفلة وكان الذهول والغفلة كثيرا ما يقابلان بالقصد اذ يقال فعل في فلان كذا قصد اذ يعتذر بذهوله وغفلة خص المصنف الجهل وما في معناه بمضادة العلم والذهول والغفلة بمضادة الارادة فالسبب لم يصنع استعمال اللغة والشرع الجهل وما في معناه في مقابلة العلم والذهول أو الغفلة في مقابلة الارادة (قوله ان الكراهية تستلزم الخ) فيه نظر لانه جعل الكراهية ملزمة ونفي الارادة لازما ومعالم أن اللازم غير الملزوم فيقتضى ان نفي الارادة ليس معناها المطابق بل معناها الاتزامي وهو مخالف لصريح المصنف حيث ذ كر معناها المطابق بقوله أي عدم ارادته الخ فكان الاولى أن لا يعبر بالاستلزام و يقول ان الكراهية نفي الارادة الخ والكراهية بتخفيف الياء بمعنى الكراهة كما سر وفي بعض النسخ اسقاط الياء (قوله وكذا التعليل والطبع) لا حاجة للفظ كذا لان ذلك معطوف على الكراهية في قوله ان الكراهية (قوله لان علته وطبيعته) أي وهي ذات البارى تعالى على زعمهم الفاسد وتسمى عندهم علة العلل أي واذا كانت العلة قديمة لزم قدم المعلول وهو العالم لانه لا يتحاف عن علته واذا كان قديما لم يصح قصده أي ارادته فقد نفوا عنه تعالى الارادة وكذا القدرة وسائر صفات المعاني وكفرهم انما هو باعقادهم قدم العالم لابنى الصفات المذكورة فان المعتزلة ينفونها ولم يكفروا كما مر الآن يقال ان هؤلاء نفوها وأثبتوا ضدها بخلاف المعتزلة فصح عند ذلك من جملة الامور التي كفر بها الفلاسفة وهي خمسة أولها ما ذ كر وثانيها قدم العالم كما علمت وثالثها انكارهم علم الله تعالى بالجزئيات ورابعها حكمهم باكتساب النبوة وخامسها انكارهم حشر الاجساد (قوله لان علته وطبيعته قديمة) أي ومتى وجدت العلة وجد المعلول ومتى وجدت الطبيعة وجد المطبوع والعلة والطبيعة هو الله تعالى عند القائل بذلك كما مر وقوله لا يقصد بالاجداد أي فلا يكون من متعلقات الارادة (قوله لان تحصيل الحاصل الخ) لا يخفى ما في ذلك التعليل من الركابة فكان الاولى أن يقول بعد قوله لانه موجود فيلزم على ايجاده تحصيل الحاصل وتحصيل الحاصل محال (قوله الجهل) أي مركبا كان أو بسيطا فالاول تصور الشيء على خلاف ماهو به في الواقع والثاني عدم العلم بالشيء بان لا يدركه لاعلى ماهو به ولا على خلاف ماهو به وكلام الشارح الآتي يقتضى ان مراد المصنف هو المركب وان البسيط داخل في قوله وما في معناه (قوله بمعالم) متعلق بالجهل لكن يلزم عليه الفصل بين المصدر ومعموله بالعطف ويحتمل أن يتعلق بالضمير المضاف اليه العائد على الجهل بناء على أن ضمير المصدر يعمل كما في قوله * وما هو عنها بالحديث المترجم (قوله أما الجهل) أي المركب فهو ضد العلم لصديق حاد الضدين عليهما فانهما معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد وبينهما غاية الخلاف وأما البسيط فليس ضد العلم بل مقابله تقابل العدم والملكية وقوله عند أهل السنة أي وأما عند المعتزلة فليس بضد بل مماثل له فامتناع الاجتماع بينهما للمائلة للعائدة ومحل النزاع بيننا وبينهم هو المركب لا البسيط فانه أمر عديم باتفاق منا ومنهم (قوله والذي في معنى الجهل الخ) هكذا في بعض النسخ وفي بعضها وما في معنى الجهل الخ وما مبتدأ والشك وما عطف عليه خبر وعلى كل من النسختين مؤاخذه لاقتضائه انحصار ما في معنى الجهل فيما ذ كر وليس كذلك بل في معناه أيضا الجنون والاعماء والسكر والغشية والاعتقاد والجهل البسيط بناء على ما مر من أن الجهل في كلام المصنف هو المركب كما يفيد كلام الشارح وفي بعض النسخ وفي معنى الجهل الخ وهي ظاهرة (قوله وكذا كون العلم ضروريا أي في معنى الجهل) واعلم أن الضرورى يطلق على ما قارنه ضرور وحاجة

ان الكراهية تستلزم نفي الارادة والذهول والغفلة يستلزمان نفي العلم لا تستلزمان نفي الارادة لان الارادة وهي القصد الى تخصيص الممكن ببعض ما يجور عليه والتقص الى ما يجهل محال وكذا التعليل والطبع يستلزمان قدم العالم لان علته وطبيعته قديمة والقديم لا يقصد لايجاد لانه موجود لان تحصيل الحاصل محال

(ص) وكذا استحيل عليه تعالى الجهل وما في معناه بمعالم ما والموت والصمم والعمى والبكم (ش) هذه أيضا أضداد لمقابلها أما الجهل فهو ضد العلم هذا مذهب أهل السنة والذي في معنى الجهل الشك والظن والوهم لانها لا ينكشف بها المعالم على ماهو به وكذا كون العلم ضروريا أو نظريا

كالعلم المكروه على تحصيله بالتهديد والضرب مثلا وعلى ما لم تتعلق به القدرة الحادثة بأن حصل للنفس بغتة من غير اكتساب كالعلم الحاصل بالا بصر من غير قصد بأن كان فاعله عينيه فر عليه شخص فرآه وعلم أنه إنسان فهذا لم يتعلق به قدرته وعلى ما حصل لآعن دليل وعلى ما حصل لآعن نظر والأول ممنوع في حقه تعالى لاشعاره بالحدوث المستلزم سبق العدم ولاقتضائه الضرورة والالقاء فيمتنع اطلاق الضرورى على علمه تعالى بذلك المعنى وأما الثلاثة الاخيرة فليست ممنوعة في حقه تعالى لان علمه تعالى لم يتعلق به قدرة حادثة ولا قديمة ولم يتوقف على نظر ولا دليل لكن منع من اطلاق الضرورى في حقه تعالى بتلك المعاني خوفا من توهم المعنى الاول لالكونه تعالى يستدعى سبق الجهل خلافا لما يفيد ظاهر الشارح من أن الضرورى بأقسامه في معنى الجهل * فان قلت التعبير بمادة الفعل وهو حصل في المعاني الثلاثة الاخيرة يشعر بالحدوث المستلزم سبق العدم فصح ما أفاده ظاهر الشارح من أن الضرورى بأقسامه في معنى الجهل لان العدم يسبقها * قلت الافعال المذكورة في التعاريف مجردة عن اعتبار الزمان فلا اشعار لها بما ذكر والفرق بين المعنيين الاخيرين أن الاول أعم من الثاني لان الدليل يشمل الدليل العقلى وهو ما تركب من مقدمات عقلية والنقل وهو ما كان من كتاب أو سنة مثلا بخلاف النظرى فانه خاص بما تركب من مقدمات عقلية فقط (قوله أو بدىيا) يطلق البدىي على ما لا يتوقف على حدث ولا تجربة ولا غيرهما فيكون أخص من الضرورى بالمعنيين الاخيرين ومبايناه بالمعنى الاول وقرىبا منه بالمعنى الثانى ومعلوم أنه بالمعنى المذكور ليس مستحىلا في حقه تعالى لكن لما كان يقال بده النفس الامر اذا أتاها بغتة من غير سبق شعور امتنع اطلاقه على علمه تعالى لاقتضائه عدم سبق شعور في حقه تعالى وهو محال ويطلق على ما لا يتوقف على نظر واستدلال وان توقف على حدث أو تجربة فيكون مرادفا للضرورى بالمعنيين الاخيرين وقد علم حكمهما ومبايناه بالمعنيين الاولين (قوله فان هذا كله الخ) هذا تصريح بما استفيد من التشبيه في قوله وكذا كون العلم الخ (قوله والموت ضد الحياة) أى على القول بأنه أمر وجودى وعليه فيعرف بأنه عرض يعقب الحياة ويدل لهذا قوله تعالى خلق الموت والحياة اذا خلق انما يتعلق بالامر الوجودى وقيل هو أمر عدى وعليه فيعرف بأنه عدم الحياة عما من شأنه الحياة وحينئذ يكون التقابل بينه وبين الحياة تقابل العدم والملكة وأجاب صاحب هذا القول عن الآية بأن المراد بالخلق التقدير أو المعنى خلق أسباب الموت (قوله والعصى ضد البصر) أى بناء على أنه أمر وجودى بخلقه الله تعالى في الخدقة يمكن رؤيته وليس هو نفس العشاوة وقيل هو عدم البصر فيكون التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة (قوله والبكم ضد الكلام) اعترض بأن البكم ومثله الخرس انما يضاد الكلام اللفظى أما النفسى الذى كلامنا فيه فضده السهو والطفولية والبهيمية وأجيب بأن البكم كما يطلق في اللغة حقيقة على ما يضاد الكلام اللفظى يطلق مجازا أو اصطلاحا على آفة تمنع من الكلام النفسى وهو آفة في الحادث أن يمنع الله تعالى عن الاسنان التهام فلا يجرى على قننه كلام نمر * واستتم : أننى البكم كون كلامه تعالى بحرف وصوت لان كلامهم حادث فلا يقوم بالقديم والى البكم الكلام النفسى سواء كان بلا آفة أو بوجه دافق فدحل فيه السكوت (قوله أضداد مدأهل : أمة) أى لانها أمور وجودية ومقابلها ما لله نزلة من أنها أمور عدمية فلا تنزله ضد ادا كما مر (قوله لان المحل الذى يقبلها الخ) الضمائر انذ كورة لصفات أو للاضداد من الجهل وما سده وهو قرب وفى هذا الدليل نظر من وجهين الأول أن فيه مصادرة عن المطاوع وهو أخذ الدعوى فى الدليل الدعوى هنا كونها أضداد وقد أخذها فى الدليل بقوله اتصف بضدها الخ الثانى أنه يستفاد منه أن لضدين هم اللذان يتواردان على محل واحد وأنه متى ارتفع أحدهما عن المحل ثبت الآخر ولا يرتفعان الا بارتفاع المحل فه فيقضى

أو بدىيا فان هذا كله
فى معنى الجهل لان
العلم النظرى يسبقه
الجهل وكذا ما عطف
عليه والموت ضد الحياة
والصمم ضد السمع
والعمى ضد البصر
والبكم ضد الكلام
وهذه كلها أضداد عند
أهل السنة لان المحل
الذى يقبلها ان لم يتصف
بها يتصف بضدها

ولا يتخلو عنها أو عن
ضدها فلا يقال الجهل
عبارة عن نفي العلم الى
آخرها

(ص) وأضداد الصفات

المعنوية واضحة من هذه

(ش) أى أضداد الصفات

المعنوية واضحة من صفات

المعاني وذلك أنك اذا

تحققت أن ضد القدرة

على جميع الممكنات

المجزئة ممكن

ما علمت أن ضد كونه

قادرا على جميع

الممكنات كونه عاجزا

عن ممكن ما وكذا اذا

علمت أن ضد الارادة

السكرانية علمت أن

ضد كونه مريدا كونه

سكارها الى آخرها

والخاصل أن المعنى

الوجودى يضاد المعنى

الوجودى واللازم

يضاد اللازم والله تعالى

الموفق

(ص) وأما الجائز في

حقه تعالى ففعل كل

ممكن أو تركه

(ش) هذا هو القسم

الثالث مما يجب على

المكلف معرفته في

حق مولانا جل وعز

ويدخل في قوله كل ممكن

ذلك أنه يلزم من ارتفاعهما ارتفاع المحل مع أن هناك ضدين يرتفعان ولا يرتفع المحل كالسواد والبياض فانهما يرتفعان مع وجود الجسم وقيام الحرة أو الصفرة به مثلا وكالعلم والجهل فان الذى جعله الشارح ضدا للعلم وهو المركب ومعالم أنه لا يلزم من ارتفاع العلم ثبوت الجهل المركب بل يجوز ارتفاعهما مع وجود الذات وقيام الجهل البسيط مثلا بهما فكلامه لا يظهر الا في الضدين المساوي أحدهما نقيض الآخر كالحياة والموت والسمع والصمم والبصر والعمى والكلام والبكم والبياض مع جملة باقى الالوان فان نقيض الحياة لا حياة وهو مساو للموت فيلزم من ارتفاعهما ارتفاع المحل وكذا البقية ويمكن الجواب عن هذا بأن الدليل المذكور منظور فيه للغالب من أن أحد الضدين يكون مساويا لنقيض الآخر وأما كونه أعم منه فهو أمر نادر (قوله ولا يتخلو الخ) أى كما هو شأن كل متضادين أن المحل لا يتخلو عنهما غالبا كما مر أى وقدير ارتفاعا بارتفاعه فيصدق اسم الضدية على مقابل تلك الصفات ولا يخفى أن هذه فائدة زائدة على الدليل المذكور (قوله فلا يقال الخ) أى اذا عرفت أن هذه أضداد أو اذا عرفت أن الجهل صفة وجودية فلا يقال الجهل عبارة عن نفي العلم الدال على كونه أمرا عدميا فيكون بينه وبين العلم تقابل العدم والمملكة ويؤخذ من ذلك أن الجهل الذى هو ضد العلم وهو الجهل المركب لا البسيط لانه أمر عدوى (قوله واضحة) كان الاولى أن يقول واضحات لان أضداد جمع قلنا لا يعقل والأفصح وفيه جمع العاقل مطلقا المطابقة للوصوف والادراد كما هنا وان كان جائزا لكنه خلاف الافصح * قال الشيخ الاجهورى

وجمع كثرة لما لا يعقل * الافصح الافراد فيه يافل

وفى سواء الافصح المطابقة * نحو هبات وافرات لائقه

(قوله من صفات المعاني الخ) جعل الشارح اسم الاشارة في كلام المصنف راجعا لصفات المعاني وعليه فيحتاج الى تقدير مضاف أى من أضداد صفات المعاني كما يدل عليه كلامه فيما بعد ولا يخفى ما فى ذلك من النكلف فكان الاولى أن يجعل اسم الاشارة في كلام المصنف راجعا للأضداد كما فعل السكتاني حيث قال ولما كانت الاحوال المعنوية لا تعقل على حياها ولا تماثل ولا تتخالف ولا تضاد الا بالنظر الى المعاني قال مشيرا الى تضادها باعتبار المعنى واضح من هذه أى تضادها يفتشاً وضوحه من تضاد معانيها اهـ (قوله ان المعنى الوجودى) كالمجوز فانه معنى وجودى على ما مر يضاد المعنى الوجودى كالقدرة فانها معنى وجودى وقوله واللازم ككونه عاجزا يضاد اللازم ككونه قادرا واطلاق الضد على ذلك حقيقة لغة واصطلاحاً أصولاً ومنطقاً فان قيل لا يلزم من وقوع المناقاة بين أمرين وقوع المناقاة بين لازمهما ألا ترى أن الانسان مناف للفرس والحيوانية لازمة لهما فلم تحصل المناقاة بين اللزمين وهما حيوانية هذا وحيوانية الآخر مع وجودها بين اللزومين وهما الانسان والفرس أجيب بأن المراد باللازم في المقام اللازم المساوى وما أورد لازم أعم لان الحيوانية المذكورة توجد في كل من الانسان والفرس وغيرهما (قوله وأما الجائز في حقه تعالى الخ) لم يقل ومما يجوز كما قال ومما يجب ومما يستحيل لان الله تعالى لا يجوز في حقه الاما ذكره بخلاف الصفات الواجبة والمستحيلة فانها لا تنحصر ولم يذكر الا بعضها * واعترض بأن تعبيره بالجائز في حقه تعالى يقتضى تصادف تعالى بصفة جائزة وهو محال * وأجيب بأن الجواز راجع الى صفات الافعال وهى صدور الممكن عن نفسه تعالى لا الى الصفات القائمة بذاته تعالى والمعنى ما يجوز لذاته أن تفعله فلا يرد ما ذكر * واعترض أيضا بأن الممكن والجائز مترادفان عند المتكلمين فكأنه قال وأما الجائز في حقه تعالى ففعل كل جائز أو تركه أو وأما الممكن في حقه تعالى ففعل كل ممكن أو تركه فقد أخذنا الشيء في تعريف نفسه وذلك دور لتوقف الشيء على نفسه حيث * وأجيب بأن الاعتراض المذكور مبنى على كون ما ذكره تعريفا للجائز ونحن نقول انه ليس تعريفا بل المقصود منه الحكم على أفراد الجائز بأنها لا تنحصر والمعنى أحكم على

ما صدق عليه الجائز من الافراد كالثواب والعقاب وبعثة الانبياء والصلاح والاصلاح ونحو ذلك بانها لا تنحصر في عدد كالأجبات والمستحيلات بل هي فعل كل ما يقتضي العقل جوازه وامكانه فالجائز أمر كلي تحته أفراد كما ان الكاتب مثلا تحته أفراد الانسان وانما كان المقصود من ذلك الحكم لا التعريف لان الحاجة انما دعت لما يحصر الجائز في حقه تعالى لالتحيز حقيقته بتعريفه لتقدم ذلك أول الكتاب هكذا أجاب بعضهم * واعترض بأنه يصير المعنى أحكم على أفراد الجائز بانها فعل أفراد الممكن أي الجائز ولا يخفى ما في ذلك من التهاافت اذ لا معنى للحكم على الافراد بأنها فعل الافراد فالاولى الجواب بأن المراد بالممكن ذات الممكن بقطع النظر عن وصفها بالامكان وان كان لا بد منه في نفس الامر وبأن كلاً من الجائز والممكن يطلق ويراد به الايقاع أي تعلق القدرة بالقدور كالخلق والرزق والاحياء والامانة ولا شك ان هذه أفعال ويطلق ويراد به نفس المقدور أعني أثر الفعل وهو الخلق والرزق فالمراد بالجائز المعروف وان كان عاماً لمعنى الاول بدليل الاخبار عنه بالفعل والمراد بالممكن الواقع في التعريف المعنى الثاني أي الاثر فلم يلزم عليه أخذ الشيء في تعريف نفسه المؤدى الى الدور وبهذا يجاب عن اعتراض آخر وهو ان الجائز كما تقرر مرادف للممكن والممكن في كلامه هو الشيء المفعول أو المتروك بدليل اضافة الفعل أو الترك اليه فيكون الجائز كذلك مع أن حكمه عليه بأنه فعل كل ممكن أو تركه يقتضي أنه غيره لان الفعل أو الترك غير المفعول أو المتروك * وحاصل الجواب يقتضي أن كلامهما يطلق بمعنيين كما علمت فالحكم على الجائز بأنه فعل أو ترك وإرادة المفعول أو المتروك من الممكن لا ينافي ترادفهما (قوله الثواب للطيع والعقاب للعاصي) أي خلافاً للعزلة حيث أوجبوا ذلك بناءً منهم على أصلهم الفاسد من التحسين والتقبيح العقليين ورد بان الله تعالى مالك للاشياء والمالك لا يجب عليه شيء لمالوكه بل يفعل به ما يشاء ويختار كما ورد في نص القرآن العزيز فلو وجب عليه ذلك لم يكن فاعلاً مختاراً بل مقهوراً على الفعل (قوله ويدخل بعثة الرسل) أي خلافاً للبراهمة حيث أحوها عليه تعالى لعدم فائدتها لانها عبث فلا يصح أن تكون من فعل الحكيم وذلك لان العقل يستقل بادرارك ما جاء به الرسول فلا فائدة في ارساله وهذا بناءً منهم على التحسين والتقبيح العقليين وهم طائفة كفار من الهند أصحاب برهمن كما في شرح الملة صديقهون ما حسنه العقل دون الشرع فيستقبحون ذبح الحيوان لما فيه من التعذيب والصلاة لما فيها من وضع الوجه وهو أشرف الاعضاء على الارض ورفع المجيزة ويستبيحون الزنا ووطء المحارم (قوله والصلاح والاصلاح) الصلاح ما قابله فساد كتمكين زيد من الطعام المقابل لمنعه منه حتى يهلك وكالايمان في مقابلة الكفر والصحة في مقابلة المرض والاصلاح ما قابله صلاح كاطعامه الاطعمة اللذيذة المقابل لاطعامه الاطعمة الغير اللذيذة وكالثواب بلا تكليف في مقابلة الثواب مع التكليف وقيل الصلاح إثابة الله عبيده والاصلاح اعطاؤهم الثواب بلا عمل يوجب له وقيل الصلاح بعث الرسل والاصلاح طاعتهم وقيل الصلاح ايجاد الخالق والاصلاح هدايتهم وتوفيقهم وقيل الصلاح والاصلاح شيء واحد فكل منهما ليس واجبا على الله تعالى خلافاً للعزلة حيث أوجبوا ما عليه تعالى بناءً منهم على أصلهم الفاسد المتقدم ورد بانهم الو وجبا عليه تعالى لما وقعت محنة دنيا وأخرى ولما وقع تكليف بأمر ولا نهى وذلك باطل بالمشاهدة ولذا سأل الاشعري أستاذه أبا علي الجبائي عن ثلاثة اخوة عاش أحدهم في طاعة الله تعالى وأحدهم في الكفر وماتا على ذلك والآخرون صغار فقال يثاب الاول ويعاقب الثاني ولا يثاب الثالث ولا يعاقب فقال الاشعري ان قال الثالث هلا عمرتني فأصلح وأدخل الجنة كما دخل أخي المؤمن فأجاب الجبائي بان الرب يقول له كنت أعلم أنك لو عشت لفسقت فدخلت النار فقال الاشعري فان قال الثاني يارب لم تمتني صغيراً حتى لا أعصى فلا أدخل النار كما أمت أخي فبهت الجبائي (قوله ورؤية الخلق) أي خلافاً للعزلة حيث أحوها بناءً منهم على أصلهم الفاسد من أنها تدعى انبعاث أشعة تخرج من العين وتصل بالمرئي وذلك يستلزم أن يكون جسماً

الثواب للطيع والعقاب
للعاصي ويدخل بعثة
الرسل الى العباد
والصلاح والاصلاح
للخلق ورؤية الخلق لله
عز وجل في الآخرة

والبارى تعالى ليس بجسم فلا يرى عندهم وأيضاً لوجاز أن يرى لكان مقابلاً للرأى بالضرورة فيكون في جهة
ومكان وهو محال ولكان أما جوهراً أو عرضاً لان المتحيز بالاستقلال جوهراً وبالتبعية عرض ولكان المرئى
أما كله فيكون محدوداً محصوراً أو أما بعضه فيكون متبعضاً ورد بأن ذلك ليس شرطاً في صحة الرؤية بل هي قوة
يخلقها الله تعالى في جزم من العين وليست بانبعث شعاع يتصل بالمرئى حتى يستحيل رؤيته تعالى اذ لو كانت
كذلك للزم أن لا يرى الرأى الامقدار حدقته كيف وهو ينكشف له في نظرة واحدة أضعاف ذاته أضعافاً
لا حصر لها بحيث يقطع أنه لا يمكن أن ينفصل منه شعاع يتصل بشئ منها وحينئذ فلا مانع من رؤيته تعالى
رؤية تليق به من غير جهة ولا جرمية ولا تحيز لانه تعالى موجود وكل موجود يصح أن يرى بالبصر وكون الرؤية
لا بد فيها من الاتصال بالمرئى وأن يكون في جهة وعدم القرب جداً أو البعد جداً أمر عادي يقبل التخلف
فالرؤية عند أهل الحق لا تستدعي جهة ولا مقابلة وانما تستدعي محلات تقوم به وليست بانبعث الاشعة من
العين ولا يمنع منها قرب ولا بعد مفرطان ولا حجاب ككشف كذا قرره السنوسى في بعض كتبه ولا يراه في
الآخرة الا العقلاء من مؤمنى الانس والجن قطعاً والملائكة على الصحيح بخلاف غير العقلاء من الحيوانات
وان دخلت الجنة وبخلاف الكفار فلا يرونه باتفاق غير الصوفية وأما المنافقون فلا يرونه على الصحيح قال
القرطبي يرى الناس ربه في الموقف ثم يحجبون أى عن دوام الرؤية والافير ونه يوم الجمعة والعيد الى ان لا يبقى
في النار ممن يدخل الجنة أحدي فؤذن لهم فيرونه في الجنة ثم لا يحجبون بعد ذلك أصلاً ولا في حال تمتعاتهم
فلا شئ أحب اليهم من النظر اليه (قوله فان هذه كلها الخ) انما خص هذه دون غيرها للخلاف فيها كما علمت
فان المعتزلة أو جوهراً ما عدا الرؤية فانهم أحالوها في الدنيا والآخرة واستدلوا على ذلك بما تقدم وبقوله تعالى
لا تدركه الابصار فنفي ادراكه تعالى في مقام التمدح فيكون عدم الادراك كما لا وثبونه نقصاً والنقص عليه
تعالى محال ورد بما مور منها أن الادراك ليس هو مطلق الرؤية بل أخص منها لانه الرؤية مع الاحاطة ولا يلزم من
نفي الاخص نفي الاعم والبراهمة أحالوا البعثة في تخصيص هذه بالنكر اشارة للرد على من ذكر (قوله
أما برهان وجوده تعالى الخ) مقتضى ماسلكه أولاً حيث أخذ الوجود مقيد بالوجوب أن يبرهن هنا على
وجوب وجوده كإفعل بعض المتكلمين وحينئذ فلا يحتاج الى اقامة البرهان على القدم والبقاء لتضمن
وجوب الوجود لهما الكن لما كان التفصيل أقرب الى المهم سلكه تقريرا على المبتدى فاحتاج الى اثبات
وجوب وجوده بالاستدلال على القدم والبقاء بعد ذلك (قوله حدوث العالم الخ) اعلم أن الدليل عند
المتكلمين تبعاً للناطق مركب وعند الاصوليين مفرد وهو ما يلزم من وجوده الوجود فالدليل على وجوده
تعالى عند المتكلمين قولنا العالم حادث وكل حادث لا بد له من محدث فالعالم لا بد له من محدث وعند الاصوليين
نفس العالم من حيث حدوثه وامكانه مثلاً وظاهر كلام المصنف عدم موافقة طريقة من الطريقين ويمكن
اجراؤه على طريقة الاصوليين بان يكرن معنى كلامه فالعالم من حيث حدوثه ويكون في ذلك اشارة الى ان
وجه دلالة على وجود الله تعالى حدوثه لا امكانه مثلاً وعلى طريقة المتكلمين بان يجعل في كلامه حذف
المقدمتين مع الاستغناء بدليلهما فأشار الى دليل الصغرى بقوله ودليل حدوث العالم الخ والى دليل الكبرى
بقوله لأنه لو لم يكن له محدث الخ وقدم دليل الكبرى لقلة الكلام عليه لانها لا تحتاج الى دليل واحد بخلاف
الصغرى فانها لا تثبت الا بدليلين كما يعلم مما سياتى وأما قول بعضهم ان الصغرى غير محدودة من كلامه فانها قوله
حدوث العالم بناء على أنه من اضافة الصفة الى الموصوف أى فالعالم حادث فيه نظراً لما يلزم عليه من الاخبار
بالجزء عن الكل لان الدليل هو المركب من مقدمتين وقد أخبر عنه بالصغرى فقط بناء على كلامه الا ان يقال
ان في الكلام حذفاً والتقدير فالعالم حادث الخ ولا يخفى ما فيه من التكلف فلو جعل ذلك مستلزماً للصغرى
لا عينها لكان أولى (واعلم) ان الدليل المذكور لم ينتج الا كون العالم له محدث فقط وهو مطلوب المصنف كما هو

فان هذه كلها لا يجب
شئ منها على الله تعالى
ولا يستحيل بل
وجودها وعدمها
بالنسبة اليه سواء
(ص) أما برهان وجوده
تعالى فحدوث العالم

صريح كلامه و بعد ذلك هل هو منفصل عن العالم أو متصل به وهل هو فاعل بالاختيار أو بالتعليل أو بالطبع لم يعلم ذلك مما هنا بل من أدلة أخرى مذكورة في غير هذا المحل (قوله لأنه لو لم يكن له محدث) أى فاعل وقوله بل حدث بنفسه أخص من المنتقل عنه لان نفي محدث العالم صادق بقدم العالم وبحدوثه بنفسه لكن لما كان ابطال الاول أعنى قدم العالم مأخوذاً من قوله ودليل حدوث العالم الخ والمقصود بالدليل المذكور انما هو ابطال الثانى خصه بالاضراب وتقرير الدليل على ذلك أن تقول لو لم يكن للعالم محدث بل حدث بنفسه لزم ترجيح أحد الأمرين المتساويين بلا مرجح واللازم باطل فاللزوم وهو لم يكن له محدث مثله وإذا بطل لم يكن له محدث صدق تقيضه وهو أن له محدثاً وهو المطلوب وقوله بل حدث بنفسه أى بذاته بمعنى أن حدوثه لاجل ذاته لا لسبب فالبراءة للسببية بمعنى لام التعليل والمراد بالعالم هنا ما يشمل الاجرام والاعراض بخلافه في قوله ودليل حدوث العالم فان المراد به الاجرام كما سيأتى في الشرح (قوله لزم أن يكون أحد الأمرين) يحتمل أن يراد بهما الوجود والعدم وأحدهما هو الوجود لان الكلام فيه ويحتمل أن يراد بهما طرفاً الممكن من وجود وعدم ومقدار مخصوص ومقابله إلى آخر ما سيأتى في الشرح واللازم في الحقيقة هو الرجحان وأما المساواة فمن صفة نفسه ولذا قلنا في تقرير الدليل المتقدم لزم ترجيح أحد المتساويين الخ فهو أولى من تقرير المصنف (قوله وهو) أى كون أحد الأمرين المتساويين مساوياً لصاحبه راجعاً عليه بلا سبب محال لما فيه من اجتماع الضدين وهما المساواة والرجحان ونظير ذلك ميزان اعتدلت كفتاه وربحت احدهما لا بسبب وهذا بناء على أن الوجود والعدم بالنظر إلى ذات الممكنين و قيل العدم أولى به لاسبقية ولعدم احتياجه الى سبب واللازم على هذا لو ترجح الوجود بلا سبب ترجيح المرجوح فيقال حيثئذ في تقرير الدليل لو حدثت بنفسه لزم ترجيح المرجوح وهو الوجود بلا سبب وهو أقوى في الاستحالة من اللازم على القول الاول (قوله ودليل حدوث العالم الخ) اعلم أن صغرى الدليل المتقدم وهى العالم حادث لما كانت نظرية تتوقف على دليل وكان العالم اجراماً وأعراضاً استدلت المصنف على حدوث الاجرام بملازمتها للاعراض وعلى حدوث الاعراض بمشاهدة تغيرها وتقرير الدليل الاول أن تقول اجرام العالم ملازمة للاعراض الحادثة وكل ملازم الاعراض الحادثة فهو حادث ينتج اجرام العالم حادثة فذكر المصنف الكبرى في قوله وملازم الحادث حادث لانه مفرد مضاف فيعم وحذف الصغرى وذكر معناها في قوله ملازمته للاعراض الحادثة ومراده بالعالم الاجرام كما سيأتى وتقرير الدليل الثانى أن تقول الاعراض شوهة تغيرها من عدم الى وجود وعكسه وكل ما كان كذلك فهو حادث فالاعراض حادثة فذكر المصنف معنى الصغرى وحذف الكبرى * واعتراض هذا بأمرين الاول ان تغير الاعراض اذا كان أمراً يدرك بالمشاهدة كان ضرورياً فيلزم أن لا يختلف فيه كيف وقد قيل بكمومها وأيضاً لو كان تغيرها ضرورياً لم يحتج إلى دليل فيكون دليله المذكور ضائعاً لا حاجة إليه * وأجيب بأن في قوله تغيرها حذف مضاف أى تغير حكمها فان الحركة مثلاً تارة تشاهد في الجرم بظهور حكمها وتارة تنعدم بظهور حكم ضدها لا يقال حكم الحركة كون الجرم متحركاً والكون المذكور اما محال أو وجه واعتبار وكل منهما لا تتعلق به الرؤية والمشاهدة لانه لا يرى إلا الموجود فلاشكال باق * لانا نقول ان في العبارة تساهلاً ومراده أن الاجرام تارة تظهر متحركة وتارة ساكنة فالمشاهد هو الجرم حال كونه متحركاً أو ساكنة لا الحركة ولا السكون متحركاً ولا السكون ولا الكون ساكنة لكن لما ضاقت العبارة عليهم أسندوا التغير للاعراض على سبيل التساهل هكذا قال بعض من كتب على السكتانى والذى قرره الشيخ أن حكم الحركة مثلاً هو التحرك أى هيئة التحرك لان نفسه لانه معنى من المعانى لا يمكن مشاهدته بخلاف هيئة فانها تشاهد بحاسة البصر وكذا هيئة السكون الثانى أن التغير من العدم الى الوجود هو الحادث فكيف يستدل بالشئ على نفسه وأجيب بمنع كونه هو بل الحادث هو الوجود بعد عدمه والتجدد بعد عدمه وهو متغير اليه لا نفس التغير الذى

لأنه لو لم يكن له محدث
بل حدث بنفسه لزم أن
يكون أحد الأمرين
المتساويين مساوياً
لصاحبه راجعاً عليه بلا
سبب وهو محال ودليل
حدوث العالم ملازمته
للاعراض الحادثة من
حركة وسكون وغيرها
وملازم الحادث حادث
* ودليل حدوث
الاعراض مشاهدة
تغيرها من عدم إلى
وجود ومن وجود إلى
عدم (ش)

هو الدليل سامنا أنه هو لكن لانسلم اتحاد الدليل والمدلول لأن الدليل هو تغير أحكام الاعراض على ماقررناه والمدلول تغير الاعراض فلا اتحاد هذا ان جعلت الاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف فان جعلت حقيقة فالدليل هو المشاهدة والمدلول هو الحدوث كقولك الدليل على طلوع الشمس مشاهدة الطلوع لكن يرد على هذا نظير مامر وهو أن الحدوث والتغير ليس مشاهدا فيحتاج الى الجواب عنه بنظير مامر أيضا **(واعلم)** أن الدليل الاول أعني دليل حدوث الاجرام يتوقف على أربع مطالب اثبات زائد على الاجرام واثبات أن ذلك الزائد حادث واثبات ملازمته للاجرام أي عدم انفكاكها عنه وابطال حوادث لأول لها وذلك أن الخصم ربما يقول لانسلم اثبات زائد على الاجرام سامنا ذلك فلانسلم حدوثه سامنا ذلك فلانسلم ملازمته للاجرام سامنا ذلك فلانسلم دلالة على حدوث الاجرام الملازم لها الاحتمال أن تكون قديمة واللازم لها حوادث لأول لها فلا بد من ابطال ذلك والثاني من هذه الامور وهو قولنا الزائد حادث فلا يتوقف عليه وهو التغير من عدم الى وجود أو من وجود الى عدم على أربع مطالب ابطال قيام العرض بنفسه وابطال انتقاله لغيره وابطال كونه وظهوره فالحركة مثاقيل وجودها كانت معدومة لا كاملة واثبات أن القديم لا ينعدم وذلك أنا إذا استدللنا على الحدوث بالتغير من عدم الى وجود بما يقول الخصم ان الحركة مثلام تكن معدومة ثم وجدت بل كانت موجودة قبل ذلك فنقول له انها عند وجودها هل كانت قائمة بنفسها أو بمحل فان قال بنفسها لزم قيام العرض بنفسه وهو باطل وان قال بمحل فنقول له ذلك المحل القائم به هل هو هذا المتحرك الآن أو غيره فان قال غيره ثم انتقلت عن هذا لزمه ما ذكر وهو قيام العرض بنفسه في لحظة الانتقال وان قال هذا المحل وكانت كاملة فيه ثم ظهرت لزومه اجتماع الضدين وهما الحركة والسكون في الجسم وذلك باطل وان استدللنا عليه بالتغير من وجود الى عدم بما يقول الخصم ان ذلك لا يدل على حدوث ذلك الزائد لاحتمال أن يكون قديما وقد انعدم والقديم ينعدم فنقول له أن قولك القديم ينعدم باطل وقد علم من هذا أن المطالب ترجع الى سبعة لان الثاني من الاربع الاولى يتوقف على الاربع الاخرية وحاصل السبعة اثبات زائد وكونه لا يقوم بنفسه وكونه لا ينتقل وكونه لا يكمن ويظهر وكون القديم لا ينعدم واثبات ملازمة ذلك الزائد للجرم واستحالة حوادث لأول لها والدليل على الاول المشاهدة وعلى الثاني والثالث كون العرض لا يقوم بنفسه وعلى الرابع ما يلزم عليه من اجتماع الضدين وعلى الخامس ان القديم لو انعدم لكان جائزا والجائز لا يكون وجوده الاحداثا وعلى السادس مشاهدة أن الجرم لا ينفك عن الاعراض وعلى السابع ما هو مقرر من برهان التطبيق وغيره * قال السنوسي وبعرفة هذه المطالب ينجم المكلف من أبواب جهنم السبعة ولا يعرفها حقيقة إلا الراسخون في العلم أي المتمكنون منه اهـ **(قوله البرهان أحد أقسام الحجّة)** فيه إشارة الى أن المراد بالبرهان هنا البرهان عند المناطقة وهو المركب لا الفرد المراد عند الاصوليين وهو مأخوذ من البره أي القطع تقول برهت العود أي قطعت لانه يقطع بحجة الخصم ويفحمه وقيل من البره وهو البياض يقال امرأة برهاء أي بيضاء لانه يبيض القلب ويصفيه من الجهل وقيل من البره أي الهيئة لانه يبين هيئة الحق ويظهره على ما هو عليه وهو والدليل مترادفان وقيل هو أخص من الدليل لانه يعتبر فيه أمور ثلاثة أن يكون مركبا من مقدمات عقلية قطعية بخلاف الدليل فانه يكون مركبا وغير مركب وعقليا ونقليا وقطعيا وظنيا وهذا هو الصحيح **(قوله العقلية)** فيه إشارة الى أن الحجّة قسبان نقلية وهي ما كانت من كتاب أو سنة أو إجماع وعقلية وهي ما لم تكن كذلك وأقسامها خمسة البرهان والجدل والخطابة بفتح الخاء والشعر والفسطة فالبرهان ما تألف من مقدمات يقينية لا نتاج اليقين والجدل ما تألف من مقدمات مشهورة بين الناس كهذا ظلم وكل ظلم قبيح والخطابة ما تألف من مقدمات مقبولة من شخص معتقد فيه كولي مثلا أو من مقدمات مظنونة معتقد فيها ككل حائط ينتثر منه

البرهان أحد أقسام
الحجة العقلية وهو أقواها
لأنه

التراب ينهدم والشعر ماتألف من مقدمات تنبسط منها النفس أو تنقبض كالخمر ياقوتة سيالة والعسل مرة مهوغة للنفس أي مورثة للقيء والسفسطة ماتألف من مقدمات وهمية كاذبة كهذاميت وكل ميت جاد وتفصيل ذلك مشهور في كتب المنطق (قوله لا يتألف الا من مقدمات) المراد بالجم مافوق الواحد لانه تارة يتألف من مقدمتين كما تقدم وتارة من أكثر كقولك النباش أخذ للمال خفية وكل أخذ للمال خفية سارق وكل سارق تقطع يده وقيل لا يتألف الا من مقدمتين فقط والمؤلف من أكثر يرجع الى أقيسة متعددة في الحقيقة كما بين في كتب المنطق وقوله يقينية أي كلها يقينية كمقدمات الادلة السابقة بخلاف ما اذا كانت كلها ظنية كهذا يدور بالليل بالسلاح وكل من يدور بالليل بالسلاح سارق أو بعضها يقينيا وبعضها ظنيا كهذا سارق وكل سارق تقطع يده فان المقدمة الثانية قطعية لآية والسارق والسارة فاقطعوا أيديهما فلا يسمى برهانا (قوله وكان هذا المعرفة) أي تعريفها وضابطها (قوله وذلك لا يكفي الخ) ظاهره أن اسم الإشارة راجع للتجريد وليس كذلك بل هو راجع لمقتضى مأخوذ من الكلام السابق والتقدير واعتقاد العقائد مجردة عن الادلة لا يكفي الخ والمراد أنه لا يكفي كفاية تامة لما تقدم أن المقلد مؤمن عاص ان كان فيه أهلية للنظر على الصحيح (قوله على برهان كل عقيدة) اطلاق لفظ البرهان على أدلة ماعدا السمع والبصر والكلام ولوازمها ظاهر وعلى أدلة تلك الصفات ليس بظاهر لان البرهان لا يكون الامر كبا من مقدمات عقلية وأدلة تلك الصفات عقلية من كتاب أو سنة فاستعمال المصنف البرهان في جميع الصفات من استعمال اللفظ في حقيقته بالنسبة لماعدا الصفات الثلاثة ولوازمها ومجازها بالنسبة لها أو من عموم المجاز بأن استعماله في كل ما يفيد اليقين عقليا كان أو نقليا (قوله وان برهان وجوده اخراج الخ) هو جار على ما مر في المتن من جعل البرهان هو الحدوث وفيه ما مر من التقرير على اجرائه على طريق المتكلمين نعم فيه نوع مخالفة لما سبق من وجهين الاول أن المراد بالعالم في كلامه ما يشمل الاجرام والاعراض بخلافه في كلام المصنف فان المراد به خصوص الاجرام كافي الشارح الثاني أن الاخراج وصف للخروج بكسر الراء بخلاف الحدوث فانه وصف للخروج بفتحها أي العالم اللهم الا أن يجعل الاخراج من المبني للجهول أي الكون مخرجا والكون المذكور وصف للعالم أو يراد به لازمه وهو الخروج مجازا (قوله هو الطريان الخ) تقدم أن معنى الحدوث حقيقة الوجود بعد عدم فلا تصف به الاحوال على القول بها ويطلق مجازا على التجدد بعد عدم فتصف به والطريان حقيقة هو الثبوت بعد عدم فان جرينا على القول بثبوت الاحوال كما جرى عليه المصنف ففسير الحدوث به ظاهر وان جرينا على القول بنفيها كان المراد به الوجود بعد عدم مجازا (قوله المراد به هنا) أي في قول المصنف ودليل حدوث العالم أمانى قوله لحدوث العالم فالمراد به ماسوى الله تعالى وكذا في قول الشارح اخراج العالم كما مر (قوله لا نجد الدليل) وهو حدوث الاعراض والمدلول وهو حدوثها أيضا الداخل تحت العالم على ذلك التقرير فالتحدي في الحقيقة هو الدليل مع بعض المدلول لا كله (قوله وتقرر بذلك) أي تقرير الدليل على حدوث العالم بمعنى الجواهر * وحاصله أن تقول أجرام السموات والارض الخ ملازمة للاعراض الحادثة وكل ما لازم الحادث حادث فاجرام السموات والارض حادثة وهذا هو المشار اليه بقول المصنف ودليل حدوث العالم الخ وبه مع حدوث الاعراض المستدل عليه بالمشاهدة تثبت صغرى الدليل على وجوده تعالى القائلة العالم حادث وأما كبراه فأشار لها الشارح بقوله واذا كانت حادثة افتقرت الى محدث الخ ولما كانت نظرية فتفتقر الى دليل ذكره بقوله لان العالم الخ ثم بعد أن أثبت صغرى ذلك الدليل وكبراه بالبرهان أشار الى نتيجه بقوله فلا بد من مرجع الخ وهي الدعوى المذكورة في قوله وأن برهان وجوده تعالى اخراج العالم الخ وليس في كلامه مخالفة للمصنف الا في تقديمه دليل الصغرى على دليل الكبرى لموافقته للطع وتقدم الاعتذار عن

لا يتألف الا من مقدمات
يقينية * ولما كان الشيخ
قال أو لا يجب على كل
مكلف شرعا أن يعرف
ما يجب وكان هذا المعرفة
الجزم الموافق للحق
عن دليل وكان ما تقدم
من العقائد مجردا عن
الادلة وذلك لا يكفي في
عقائد الايمان لانه
تقليد أخذ الآن يتكلم
على برهان كل عقيدة
من تلك العقائد أولا
فأولا فبدأ برهات
وجود الله عز وجل
وأن برهان وجوده
اخراج العالم من العدم
الى الوجود والحدوث
هو الطريان بعد عدم
والعالم المراد به هنا
الجواهر لانه استدل
على حدوث العالم
بحدوث الاعراض
ولو كانت داخلية في العالم
لاتحد الدليل والمدلول
وذلك محال وتقرير
ذلك أن تقول لا يخفى
على كل عاقل أن
السموات والارض

وما بينهما وما فيهما أجرام ملازمة للاعراض التي تقوم بهما من حركة وسكون واقتصار على الحركة والسكون لان معرفة ملازمة الجرم ضرورة لكل عاقل وهما حادثان (١٠٢) لمشاهدة تغيرهما من عدم الى وجود ومن وجود الى عدم فانه اذا كان الجرم متحركاً

ثم سكن فقد تغيرت حركته من وجود الى عدم وتغيرت مكانته من عدم الى وجود وان كان المحل ساكناً فبالعكس وما لم يشاهد فيه التغير فهو قابل لها لان ما يتغير مثله وما وجب لاحداثين يجب للآخر والحركة والسكون ملازمان للجرم وملازم الشيء لا يسبقه وقد ثبت الحدوث للاعراض فيجب للاجرام واذا كانت حادثاً افتقرت الى محدث لان العالم لو حدث بنفسه لزم اجتماع الاستواء والرجحان وذلك لان وجود العالم مساو لعدمه ومقداره مساو لسائر المقادير وصفته مساوية لسائر الصفات وزمانه مساو لسائر الازمنة الى آخر الممكنات المتقابلات فلو ترجع بعضها بنفسه بلا مرجح لزم اجتماع متافيين وهو ان يكون الوجود مثلاً مساوياً لعدم نفسه راجحاً بنفسه وهو محال فلا بد من مرجح خارج عن

المصنف في مخالفة ذلك (قوله وما بينهما) أي كالسحاب والرياح (قوله التي تقوم بهما من حركة وسكون) اعترض بان بعض الاجسام قائم به الحركة فقط كالافلاك وبعضها قائم به السكون فقط كالجبال فالحركة والسكون لم يقوما بكل جسم وأجيب بأنهما قائمان بها حصولاً وقبولاً فالذي لم يقوما به بالفعل قابل لقيامهما به (قوله واقتصر) بالبناء للمفعول أي اقتصر القوم للفاعل لان المصنف لم يقتصر عليهما لقوله من حركة وسكون وغيرهما نعم يصح ذلك ان جعل في الكلام مضاف محذوف أي على التصريح بهما فلا ينافي دخول بقية الاعراض تحت قوله وغيرهما (قوله وما لم يشاهد فيه التغير) أي والاجرام التي لم يشاهد فيها تغير الحركات والسكنات كالتي فوق السموات وتحت الارضين فهي قابلة لهما (قوله والحركة والسكون ملازمان للجرم) أي متى وجد الجرم وجداً فكلما يفيد أن الاعراض ملازمة للاجرام عكس ماسلكه المصنف من جعل الاجرام ملازمة للاعراض وهو وان كان صحيحاً في ذاته لان الملازمة مفاعلة من الجانبين فتفيد أن كلا منهما يلزم الآخر لكن المناسب ماسلكه المصنف فكان الاولى أن يقول «فرعاً على ماسبق فالجرم ملازم للحركة والسكون وملازم الشيء لا يسبقه وقد ثبت الحدوث لهما فيثبت له فاصدق الملازم هو الجرم وما صدق الشيء هو الحركة والسكون وهذا اشارة الى كبرى الدليل المتقدم القائلة وكل ما لازم الحادث حادث (قوله واذا كانت حادثاً) أي الاعراض والاجرام على التفصيل المار وهو أن الدليل على حدوث الاعراض التغير وعلى حدوث الاجرام ملازمتها للاعراض الحادثة (قوله خارج عن ذاته) كان الاولى حذف ذلك لان الدليل المذكور لم ينتج الا أن له صانعا وهو المطلوب وأما كونه خارجاً أو لا فشيء آخر والمراد بالخروج المغايرة أي لا بد من مرجح وأن ذاته مغايرة لذات العالم والالكان حادثاً مثلها فلا يرجحها وليس المراد به الانفصال لان ذاته تعالى لا يقال انها منفصلة عن العالم ولا متصلة به بل هو القائم بجميع الاشياء (قوله ولا مرجح الا الله عز وجل) هذا مستفاد من دليل آخر وهو دليل الوحدة التي لا من الدليل المتقدم لان غاية ما أنتجه أن له مرجحاً (قوله لو لم يكن قديماً لكان حادثاً) وجه التلازم أن كل موجود منحصر في القديم والحادث اذ لا واسطة بينهما لان أحدهما مساو لنقيض الآخر اذ نقيض القديم هو مساو للحادث وكذا يقال في عكسه وكما لا يخرج الشيء عن النقيضين لا يخرج عن الشيء وما ساوى نقيضه وسكت المصنف عن الاستثنائية القائلة لكنه ليس بحادث اكتفاء عنها بدليلها وهو قوله فيفتقر الى محدث وعن النتيجة لظهور استلزام الاستثنائية لها ونظم الدليل هكذا لو لم يكن قديماً لكان حادثاً اذ لا واسطة بينهما كما مر لكنه ليس بحادث ينتج أنه قديم لان استثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم فالقياس مركب من كبرى وهي المقدمة الاولى وصغرى وهي الاستثنائية وأشار الى دليل الصغرى وهي الاستثنائية كما مر بقوله فيفتقر الى محدث مقدم الشرطية وذكر تاليها وحذف صغرها وهي الاستثنائية ونتيجته ونظمه هكذا اذ لو كان حادثاً لافتقر الى محدث لكنه ليس مفتقراً الى محدث ينتج أنه ليس بحادث ولما كانت الاستثنائية المذكورة نظرية تفتقر الى دليل أشار له بقوله ويلزم الدوران ونظمه هكذا اذ لو افتقر الى محدث لافتقر محدثه الى محدث وهكذا ويلزم الدوران والتسلسل وكل منهما محال فاستلزامهما وهو افتقار المحدث الى محدث كذلك فالمطلوب وهو ثبوت القديم لا يتم إلا بثلاثة أقيسة كما علمت والأسهل في ترتيب اللوازم أن تقول لو لم يكن قديماً لكان حادثاً ولو كان حادثاً لافتقر الى محدث ولو افتقر الى محدث لافتقر محدثه الى محدث أيضاً لان افتقار المائلة بينهما ولو افتقر محدثه الى محدث للزم الدوران والتسلسل وكل من الدوران والتسلسل محال فآدى اليه

وهو

ذاته ولا مرجح إلا الله عز وجل والامر ان الوجود والعدم والمقدار المخصوص

مع ما يقابله والزمان المخصوص مع ما يقابله الى آخر الممكنات المتقابلات (ص) وأما برهان وجوب القدم له تعالى فلانه لو لم يكن قديماً لكان حادثاً فيفتقر الى محدث ويلزم الدوران والتسلسل (ش) يعني اذا ثبت وجود مولانا جل وعز بما تقدم من البرهان

وهو افتقار المحدث الى محدث محال فآدى اليه وهو افتقار الاله الى محدث محال فآدى اليه وهو كونه حادثا محال فآدى اليه وهو عدم كونه قديما محال فثبت ضده وهو كونه قديما وهو المطلوب * واعترض القياس المذكور بأن شرط القياس الاستثنائي أن تكون الشرطية كلية ولو المذكورة في كلام المصنف للاهمال وأجيب بأن المراد بالكلية أن يكون الملزوم مساويا لللازم وهنا كذلك لأن لم يكن قديما مساويا لحادث اذ كل حادث يصدق عليه أنه لم يكن قديما أو يقال ان المهمة المذكورة في قوة الكلية اذ المعنى ان كل شيء اتفق عنه القدم ثبت حدوثه وذلك كاف هذا كله اذا جعل البرهان المشار اليه استثنائيا ويحتمل جعله اقترانيا من الشكل الاول مركبا من شرطيتين ونظمه هكذا لولم يكن قديما كان حادثا ولو كان حادثا لافتقر الى محدث فينتج لولم يكن قديما لافتقر الى محدث قد كره الصغرى وحذف الكبرى والنتيجة ورمز لهما بقوله فيفتقر الى محدث ويؤيد هذا ما سياتى في الشرح فان المتبادر من تقريره انه اقتراني حيث قال وبرهانه أنه الخ ويحتمل أن يكون استثنائيا كما سياتى التنبيه عليه ان شاء الله تعالى (قوله وجب أن يكون قديما) ظاهره انه يلزم من اقامة الدليل على وجوده تعالى وجوب كونه قديما وليس كذلك لان الوجود محتمل لان يكون حادثا وأن يكون قديما فلا بد بعد ثبوت وجوده تعالى من مقدمات أخر تثبت كونه قديما الا أن يجب بأن قوله وجب كونه قديما بعدم مقدمات محدودة ولو قال يعنى اذا ثبت وجوده مولانا جل وعز بما تقدم من البرهان وكان المولى مع ذلك محتملا لان يكون حادثا وأن يكون قديما أقام الدليل على كونه قديما لكان أولى (قوله انه لولم يكن قديما كان حادثا) الظاهر منه انه قياس اقتراني من الشكل الاول كما مر تقريره وقوله لما تقدم الخ دليل لكبراه ويحتمل انه أشار الى قياسين استثنائيين حذف استثنائيهما ونتيجتهما ونظمهما هكذا لولم يكن قديما كان حادثا لكن كونه حادثا محال اذ لو كان حادثا لافتقر الى محدث لكن افتقاره الى محدث محال وحينئذ فقوله لما تقدم الخ دليل لللازمة في القياس الثاني وقوله ومحدثه مثله دليل للاستثنائية فيه كأنه قال لكن افتقاره الى محدث محال اذ لو افتقر الى محدث لافتقر محدثه الى محدث وهكذا الى آخر ما تقدم فلم يتم المطلوب الا بثلاثة أقسمة كما مر (قوله فهو المسمى بالتسلسل) وهو المعبر عنه عندهم بحوادث لأوّل لها أى ان أفرادها حادثه وجنسها قديم كما قال الحكماء في حركات الافلاك أى السموات انها حادثه وجنسها قديم ورد عليهم بأمر منها انه لا وجود للجنس الا في ضمن أفرادها فاذا كانت الافراد حادثه لزم أن يكون جنسها كذلك وأيضا في كلامهم تناقض لان كونها حوادث يقتضى أن لها أو لا وكونها لأوّل لها يقتضى انها ليست حوادث وهذا هو المسمى عندهم بدليل الترييع ومنها برهان التطبيق وتقريره أن تفرض من الحركات مثلا سلسلة من الآن الى المآل نهاية له في جانب الماضى ثم تفرض سلسلة أخرى من زمن الطوفان الى المآل نهاية له في جانب الماضى أيضا وهذا معنى قول بعضهم أن تفرض من المعاول الاخير الى غير النهاية في جانب الماضى جلة ومما قبله بواحد مثلا الى غير النهاية جلة أخرى ثم تطبق الجلتين بأن تجعل الأولى من الجلة الأولى بازاء الأولى من الجلة الثانية فتأخذ حركة من السلسلة الآتية وتقابلها بحركة من الطوفانية وهكذا فان كان بازاء كل واحد من الأولى واحد من الثانية بأن كان كلما أخذت واحدا من الأولى وجدت بازاءه واحدا من الثانية لزم عليه أن الناقص مساو للكمال وهو محال والا بأن زادت الآتية على الطوفانية فقد وجد في الاول ما لم يوجد بازاءه شيء من الثانية فتقطع الثانية وتنتهى ويلزم منه تنهاى الاول لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه والزائد على المتناهى بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة ويصح أن تجعل السلسلة واحدة ثم تأخذ واحدا من آخر السلسلة وتقابلها بواحد مما قبله وهكذا الى المآل نهاية له في جانب الماضى فان قلت هذا منقوض بمراتب العدد بأن تطبق جلتين احدهما منه من الواحد الى النهاية والثانية من الاثنين بأن يكون كل فرد من أفرادها اثنين لالى نهاية فتجعل الواحد من احدهما بازاء الاثنين من

وجب أن يكون قديما
وبرهانه انه لولم يكن
قديما لكان حادثا
ولو كان حادثا لافتقر
الى محدث لما تقدم
أن كل حادث لابد له من
محدث ومحدثه مثله
يفتقر الى محدث فان
كان الامر هكذا الى
غير نهاية فهو المسمى
بالتسلسل

الآخرى فتكون احدهما أز يدمن الاخرى قطعاً ولم يلزم من ذلك انقطاع احدهما ولا المساواة للدعى امتناعها * أجاب السعد بأن التطبيق المستدل به على بطلان التسلسل انما اعتبر بين الامور الموجودة خارجا المستغنية في وجودها عن الاعتبار كالحركات لا العدمية الوهمية المحضة كالاعداد لا قطعاً عنها باقطاع الوهم فتقطع باقطاعها عن تطبيقها فلا يكون فيها للتطبيق مساغ وليس معنى عدم التناهي في العدد الوجود بلا آخر لان دخول ما لانهاية له في الوجود محال لما ينمان التطبيق بل معناه أن ما من عدد الا ويتصور فوقه عدد آخر وذلك صادق بخلاف قولنا الممكنات غير متناهية لان معناه انه دخل منها تحت الوجود الخارجى ما لانهاية له وهو كاذب لان ذلك محال * فان قلت هذا منقوض أيضاً بمعلومات الله ومقدوراته فان المعلومات أكثر عدداً من المقدورات مع أن كلا منهما غير متناه * أجاب السعد أيضاً بأن معنى كون كل منهما غير متناه أنه لا يتصور أن ينتهى الى مقدور ليس وراءه مقدور آخر ألا يمكن تناهى الممكنات في التصور وان كان عدم تناهيها في الوجود محالاً واذا كان كذلك في الممكنات ففي المعلومات أولى وليس معنى عدم التناهي الوجود بلا آخر لما صر (قوله وهو محال) محل كونه محالاً ان لم ينته الامر الى واجب الوجود فان انتهى الى ذلك لم يكن محالاً لا تنفاه العلة الآتية وهي لزوم كون كل خالقاً لخالقه ومخلوقاً لمخلوقه وحينئذ يستدل على بطلان افتقاره تعالى الى محدث بدليل آخر كدليل الوحداية الآتى (قوله لانه) أى التسلسل يؤدى الى عدم الالوهية وظاهره أن هذا هو العلة في كون التسلسل محالاً وليس كذلك بل العلة ما ذكره الفوم من برهان التطبيق وغيره كما مر الآن يقال اللام للصيرورة لالعلة أو يقال ان هذا اشارة الى دليل آخر غير ما ذكر وهو تقريره أن تقول لتوقف وجوده تعالى على وجود آله قبله لانهاية لها لما وجد لان وجود ما لانهاية له محال والمتوقف على المحال محال ويلزم أيضاً أن يكون وجوباً محالاً لتوقفه على وجود الاله المتوقف على المحال وهو وجود آله قبله لانهاية لها والمتوقف على المتوقف على المحال محال لكن وجود ما ليس محالاً فيلزم أن يكون الاله ليس متوقفاً على آله قبله (قوله وذلك) أى ويان كونه يؤدى الى عدم الالوهية وقوله أن يتوقف فاعل يتعالى كما في بعض النسخ بمعنى ينزه وقوله وجود ما لانهاية له محال كالعلة للتنزيه كأنه قال ينزه توقف وجوده تعالى على وجود ما لانهاية له لان وجود ما لانهاية له محال وقوله والمتوقف على المحال مصدوق المتوقف في المقام وجود البارى تعالى * هكذا قيل في تقرير العبارة وفيه ان هذا ليس ببيان لتأديته لعدم الالوهية بل الظاهر ان اللام في قوله لانه وأن في قوله ان يتوقف زائدان فتصير العبارة هكذا وذلك انه تعالى يتوقف الخ ويدل لهذا ما في بعض النسخ وهو لانه جل وعز يتوقف وجوده الخ وحينئذ فقوله يتوقف خبران وقوله وجود ما لانهاية له محال من تمام الكلام قبله وليس علة للتنزيه * فان قلت ان نعيم الجنة للمؤمنين وعذاب النار للكافرين موجودان ولانهاية لهما فكيف تقولون ان وجود ما لانهاية له محال * قلت المحال وجود ما لانهاية له بحسب المبدأ وأما ما لانهاية له بحسب الآخر فوجود بمعنى انه لا يقطع أبداً حتى لا يتجدد بعده شيء وأما كل ما وجد منه فيما مضى الى زمان الحال فهو متناه له مبدأً ومنتهى فلا يلزم عليه الجمع بين الفراغ وعدم النهاية المتساقيين وقوله ويلزم أن يكون وجودنا عطف على يؤدى أى لانه يؤدى ولانه يلزم الخ وقوله لتوقفه علة لقوله محال قدمت عليه والتقدير ويلزم أن يكون وجودنا محالاً لتوقفه على المحال وهذه الزيادة موجودة في بعض النسخ (قوله وحقيقة الدور) مراده بالحقيقة المفهوم أو المسمى أو المعنى والافالعدومات الممكنات لاحقات لها فضلاً عن المستحيلات لان حقيقة الشيء مابه الشيء هو هو أى ما يصير به الموجود موجوداً أى متحققاً في الخارج وكل من المعدومات والمستحيلات لا تحقق لها في الخارج (قوله توقف الشيء على ما) أى شيء من صفة ذلك الشيء انه يتوقف عليه أى على الشيء الاول اما بواسطة أو أكثر كتوقف بدعى عمرو المتوقف على زيدو كتوقف بدعى عمرو

وهو محال لانه يؤدى الى عدم الالوهية وذلك لانه يتعالى أن يتوقف وجوده على وجود آله قبله لانهاية لها وجوداً ما لانهاية له محال والمتوقف على المحال محال ويلزم أن يكون وجودنا محالاً لتوقفه على وجود الاله المتوقف على المحال والمتوقف على المحال محال وان كان الامر ينتهى الى عدم متناه فيلزم الدور وحقيقة الدور توقف الشيء على ما توقف عليه وهو محال لانه يلزم عليه تقدم الشيء على نفسه وتأخره عنها

وعمر وعلى بكر وبكر على زيد وفي بعض النسخ غيره وهو منصوب على الحال من ضمير توقف ولا حاجة له
 (قوله اما برتبتين الخ) راجع لكل من التقدم والتأخر والمراد بالمرتبتين النسبتان فاذا أوجد زيد عمرا
 وأوجد عمرو زيداً مثلاً فقد تقدم كل منهما من حيث كونه فاعلا على نفسه من حيث كونه مفعولاً برتبتين أي
 نسبتين وهما ثبوت خالقيته للغير وثبوت خالقيته الغير له في جانب المستقبل وتأخر كل منهما من حيث كونه
 مفعولاً على نفسه من حيث كونه فاعلاً برتبتين وهما ثبوت مخلوقيته للغير وثبوت مخلوقيته الغير له في جانب
 الماضي فنز يد مثلاً متقدماً باعتبار كونه فاعلاً للعمرو وعلى نفسه باعتبار كونه مفعولاً للعمرو في المستقبل فهذه
 نسبة وعلى عمرو باعتبار كونه أوجد عمر اهذه نسبة ثانية وز يد متأخر باعتبار كونه مفعولاً للعمرو وعلى نفسه
 باعتبار كونه فاعلاً للعمرو فهذه نسبة وعن عمرو باعتبار كون عمرو أوجدته في جانب الماضي فهذه نسبة ثانية
 فن قال كالشارح تبعاً للسوسى في شرح المتن برتبتين لاحظ مرتبة نفسه ومرتبة غيره ومن قال بمرتبة
 لاحظ مرتبة نفسه فقط والتحقيق الاول وقوله أو براتب في أكثر وذلك كما إذا أوجد ز يد عمرا وعمرو
 بكر افيلزم أن يكون زيداً أوجدته أحد هما فان أوجدته الذي يليه وهو عمرو كان كذا كذا في المرتبتين وان
 أوجدته الثالث وهو بكر لزم تقدم كل على نفسه بثلاث مراتب وتأخره عنها بثلاث مراتب لان ز يد باعتبار
 كونه فاعلاً للعمرو متقدماً على نفسه باعتبار كونه مفعولاً للبكر في المستقبل فهذه نسبة أولى وعلى عمرو باعتبار
 كونه أوجد عمر اهذه نسبة ثانية وعلى بكر بكونه متأخراً عن عمرو لان عمراً أوجدته فهذه نسبة ثالثة وز يد
 متأخر باعتبار كونه مفعولاً للبكر عن نفسه باعتبار كونه فاعلاً للعمرو والمؤثر في بكر فهذه نسبة أولى وعن عمرو
 باعتبار كون عمر وهو الذي أوجد بكر او بكر هو الذي أوجد ز يد اهذه نسبة ثانية وعن بكر باعتبار كونه
 أوجد عمر او عمرو أوجد بكر او بكر أوجدته فهذه نسبة ثالثة (قوله فاذا كان الحدوث الخ) هذا مرتبط بقوله
 وهو محال المذكور في جانب كل من التسلسل والدور (قوله لو أمكن أن يلحقه العدم الخ) تقريره أن تقول
 لو لم يكن واجب البقاء لا يمكن أن يلحقه العدم لكن إمكان حقوق العدم له محال اذ لو أمكن أن يلحقه العدم
 لكان جائز الوجود لكن كونه جائز الوجود محال اذ لو كان جائز الوجود لكان حادثاً لكن كونه حادثاً محال
 اذ لو كان حادثاً لانتفى عنه القدم لكن انتفاء العدم عنه محال لما تقدم من وجوبه تعالى فأدى اليه وهو
 كونه حادثاً محال فأدى اليه وهو كونه جائز الوجود محال فأدى اليه وهو إمكان حقوق العدم له تعالى محال
 فأدى اليه وهو عدم وجوب بقاءه محال فثبت نقيضه وهو وجوب بقاءه تعالى وهو المطلوب فالمصنف
 رحمه الله تعالى اختصر في تقرير البرهان كما ترى ويدل لذلك التقرير قوله سيكون وجوده حيث دل الخ الذي
 هو دليل لكون انتفاء القدم مرتباً على إمكان حقوق العدم أي دليل للتلازم بينهما ويؤخذ من ذلك ان
 الاقضية الاربع المذكورة ترجع لقياسين الثاني منهما دليل للاستثنائية في الاول وان الاخير من منها
 دليل الملازمة في القياس الثاني كما علمت ونظم القياسين المذكورين هكذا لو لم يجد له البقاء لا يمكن أن
 يلحقه العدم لكن التالي باطل اذ لو أمكن أن يلحقه العدم لانتفى عنه القدم لكن التالي باطل وقوله كيف
 وقد سبق دليل للاستثنائية في القياس الثاني القائلة لكون انتفاء التقدم محال وقد علم بما ذكر أن القياس
 الاول بتمامه محذوف من كلام المصنف والدليل على ذلك المحذوف ان عادة رحمه الله تعالى يستدل على الاشياء
 بابطال نقاضها وان قوله لو أمكن الخ مقدم شرطية القياس الثاني الذي هو دليل الاستثنائية في الاول كما
 علمت هكذا اقرره الشيخ في درسه وهو لظاهر خلاف ما ذكره في الحاشية من أن المحذوف من كلام المصنف
 هو مقدم شرطية القياس الاول فقط وان قوله لو أمكن الخ تاليها وانما عبر المصنف بالامكان في قوله
 لو أمكن ولم يقل ما لحقه العدم لان امتناع إمكان حقوق العدم يستلزم امتناع خوقه بالله من باب أولى
 بخلاف عكسه اذ لا يلزم من امتناع حقوق العدم بالفعل امتناع إمكان حقوقه مع ان المطلوب وهو

اما برتبتين في اثنين أو
 براتب في أكثر من
 ذلك فاذا كان الحدوث
 يؤدي الى الدور أو
 التسلسل المحال لزم أن
 يكون محالاً واذا استحال
 الحدوث تعين القدم اذ
 لا واسطة بينهما وهو
 المطلوب
 (ص) وأما برهان
 وجوب البقاء له تعالى
 فلانه لو أمكن أن يلحقه
 العدم لانتفى عنه القدم
 لكون وجوده حيث
 يصير جائزاً لا واجباً

وجوب البقاء له تعالى. فلا لا يتم الا بامتناع امكان حقوق العدم لا بامتناع لحوقه اذ لا يلزم من امتناع حقوق العدم وجوب البقاء لجواز ان يكون تمكن البقاء أو واجبه حينئذ بخلاف امتناع امكان حقوق العدم فإنه يصدق بامتناع حقوق وجوب العدم وجوازه وامتناع ذلك يستلزم وجوب نقيضه الذي هو البقاء وإنما كان امتناع الامكان صادقاً بذلك لان المراد بالامكان الامكان العام أعني عدم الامتناع فيصدق وجوب العدم وامكانه لان الخاص الذي هو الجائز عند المتكلمين * فان قلت اطلاق الامكان بهذا المعنى اصطلاح المنطقيين فكيف يحمل كلام المصنف عليه * قلت هو مجاز قرينته أنه قابل به وجوب البقاء المستدل عليه بإبطال نقيضه على ما هو دأبه في العقيدة من الاستدلال على المطالب بإبطال نقائصها ونقيض وجوب البقاء لا وجوبه وهو أعم من وجوب مقابله الذي هو لحقوق العدم وجوازه والامكان يصدق بهما كما علمت (قوله) والجائز لا يكون وجوده الاحداثي قد يقال لان السلم للملازمة المذكورة لجواز أن يستند الجائز الى علة قديمة فيكون قديماً وجوابه ان التأثير بالعلة باطل كما قرره هو وغيره * فان قيل لم يقل والجائز لا يكون الاحداثي باسقاط لفظة وجوده * أجيب بأنه لو قال ذلك للزمه ان كل جائز حادث وليس كذلك اذ بعض الجائز كالجائز الذي لم يرد الله وقوعه كإيمان أبي جهل أو أريد وقوعه لكنه لم يقع بالفعل لا يتصف بالحدوث لا يقال الحدوث هو الوجود بعد عدم فيصير معنى كلام المصنف والجائز لا يكون وجوده الاموجودا بعد عدم وهو فاسد لان الوجود من الاحوال فلا يتصف بالوجود اذ لا يتصف به الا الامور الوجودية لانا نقول قد تقدم غير مرة ان الحدوث كما يطلق حقيقة على ما ذكر أعني الوجود بعد عدم يطلق مجازاً على المتجدد بعد عدم فتتصف به الاحوال كالوجود المذكور (قوله) وبرهانه أنه لو أمكن أن يلحقه العدم الخ حذف القياس الاول كالمصنف لكن فيه مخالفة له من جهة انه جعل تالى القياس الثاني كونه تعالى من جملة الممكنات التي يجوز عليها الوجود والعدم وهو دليل الملازمة في كلام المصنف كما مر (قوله) وكل ممكن لا يكون وجوده الاحداثي في ذلك رد على من يقول ان صفاته تعالى ممكنة لذاتها واجبة لغيرها فيلزم عدم الملازمة بين الامكان والحدوث وليس كذلك وكذا يقال في قول المصنف والجائز لا يكون وجوده الاحداثي (قوله) ويلزم من ذلك) أي من امكان حقوق العدم له تعالى الدور أو التسلسل أي وكل منهما محال فإدى اليه وهو عدم وجوب البقاء محال فثبت نقيضه وهو المطلوب (قوله) فتبين بذلك الخ) ولذا يقولون كل من وجب قدمه استحالة عدمه لان القدم لا يكون أبداً الا واجبا للقديم ولو أمكن لحقوق العدم له لكان جائز الوجود والعدم والجائز لا يكون وجوده الاحداثي ولم تتفق العقلاء على مسألة اعتقادية الهية الاعلى هذه القاعدة الكلية أعني أن كل ماوجب قدمه الخ (قوله) على جهة الانكار والتعجب) والتقدير كيف يصح ذلك أي انتفاء انقدم أي لا يصح ذلك الانتفاء بل هو أمر يتعجب منه والوافي قوله وقد سبق قريبا للحال ويحتمل كونها للتعليل اذ كثيرا ما تكون كذلك في كلام المؤلفين كما قاله السكتاني (قوله) لو مائل شيئاً منها الخ) الظاهر أن ذلك اشارة الى قياس استثنائي تقريره أن تقول لو لم يكن مخالفاً للحوادث لكان مماثلها لكن كونه مماثلها محال اذ لو مائل شيئاً منها لكان حادثاً مثلها لان كل مثليين الى آخر ما ذكره الشارح لكن كونه حادثاً محال لما تقدم من وجوب قدمه الخ فيبطل ما أدى اليه وهو مماثلة تعالى الشيء من الحوادث فبطل ما أدى اليه وهو عدم مخالفته تعالى لها فثبت نقيضه وهو المطلوب فحذف القياس الاول بتمامه وذ كر شرطية القياس الثاني وطوى استثنائيته وأقام مقامهما قوله وهو محال فهو في قوة قوله لكن كونه حادثاً مثلها محال وقوله لما عرفت الخ دليل لتلك الاستثنائية وأورد على الملازمة في القياس الثاني ان اللازم على المماثلة أحد الامرين اما قدم الحادث أو حدوث القديم فكيف يجعل المصنف الحدوث وهو اللازم على الخصوص في قوله لو مائل شيئاً منها لكان حادثاً مثلها مع أن القائل يقتضي التساوي

والجائز لا يكون وجوده الاحداثي كيف وقد سبق قريبا وجوب قدمه تعالى وبقائه (ش) يعني أنه يجب لمولانا جل وعز البقاء وبرهانه أنه لو أمكن أن يلحقه العدم لزم أن يكون من جملة الممكنات التي يجوز عليها الوجود والعدم وكل ممكن لا يكون وجوده الاحداثي تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ويلزم من ذلك الدور أو التسلسل فتبين بذلك ان وجوب القدم يستلزم وجوب البقاء وكيف استفهام على جهة الانكار والتعجب (ص) وأما برهان وجوب مخالفته تعالى للحوادث فلانه لو مائل شيئاً منها لكان حادثاً مثلها وذلك محال لما عرفت قبل

عليه ما جاز على الآخر
ويمستحيل عليه ما
استحال عليه وقد وجب
للحوادث اجرامها
واعراضها الحوادث
فلو ماثلها مولانا جل وعز
لوجب له ما وجب لها
من الحوادث واستحالة
القدم ولو كان كذلك
لافتقر الى محدث و يلزم
الدور أو التسلسل وقد
تقدم أن ذلك محال
(ص) وأما برهان وجوب
قيامه تعالى بنفسه
فلانه لو احتاج الى
محل لكان صفة والصفة
لا تتصف بصفات
المعاني ولا المعنوية
ومولانا جل وعز يجب
اتصافه بهما فليس
بصفة ولو احتاج الى
مخصص لكان حادثا
كيف وقد قام البرهان
على وجوب قدمه تعالى
وبقائه

(ش) تقدم ان قيامه تعالى
بنفسه عبارة عن
استغنائه عن المحل
والمخصص أما برهان
استغنائه عن المحل أي
عن ذات يقوم بها فلانه
لو احتاج الى محل لكان
صفة لانه لا يحتاج الى
المحل الا الصفات والصفة
لا تتصف بصفات المعاني
وهي الصفات الوجودية
كالقدرة والارادة ولا المعنوية وهي الاحوال الثابتة اللازمة للمعاني

في الاحكام وذلك أعم من لزوم الحدوث بخصوصه وأجيب بان المراد لومائل شيأ بأن كان جرما أو عرضا
أو متصفا بالواز مهمالان المقصود تنزيه الباري سبحانه وتعالى عن الجرمية والعرضية ولو ازم مهمالان لا يكون
من جنس الاجرام ولا من جنس الاعراض ولا متصفا بصفاتهما بقريضة قوله فيما سبق والمماثلة للحوادث بأن
يكون جرما الخ فهو يفيد ان المعنى لومائل شيأ منها بأن يكون جرما الخ وأشار الى ذلك الشارح بقوله فلومائلها
مولانا أي بأن كان جرما الخ ولا شك ان الملازمة بهذا المعنى تستلزم الحدوث أما لزوم الحدوث لماعدا كونه
متصفا بالاعراض فواضح وأما لزومه لكونه متصفا بها بأن يكون فعلة أو حكمه لاجلها فلان ذلك الغرض
يفتقر الى من يتحقق له الكمال لتحصيل غرضه وذلك يؤدي الى تجدد الكمالات على ذاته بتجدد الافعال
فيكون حادثا وهو محال عليه تعالى ويحتمل أن ما ذكره المصنف اشارة الى قياس اقتراني مركب من
شرطية وحالية مأخوذة من قوله وذلك أي كونه حادثا محال وتقريره أن تقول لومائل شيأ منها لكان حادثا
مثلا وكل حادث ينتفي عنه القدم ينتج لومائل شيأ منها لا تنفي عنه القدم وقوله لماعرفت قبل دليل للاستثنائية
في تلك النتيجة القائلة لكن انتفاء القدم محال (قوله من وجوب قدمه تعالى وبقائه) ان قلت وجوب
البقاء لا يدل بمجردده وانما يدل بواسطة استلزامه لوجوب القدم كما مر فوجوب القدم كاف في الاستدلال
فهلا اقتصر عليه لانه أوضح وأخصر قلنا مراده الاستدلال بوجوب الوجود المتضمن لهما لا بالقدم على
الخصوص هكذا قاله السكتاني وفيه أن الاستدلال بوجوب الوجود غير ضروري في المقام (قوله لان كل
مثلين الخ بيان لللازمة في شرطية القياس الثاني كما مر (قوله ولو كان كذلك لافتقر الى محدث الخ) لوقال
كما قال المصنف وذلك محال لماعرفت قبل من وجوب قدمه الخ لكان أخصر لان ما ذكره معلوم مما سبق في
القدم (قوله فلانه لو احتاج الى محل الخ) تقريره أن تقول لو لم يكن قائما بنفسه لاحتاج الى محل لكن
احتياجه الى محل باطل اذ لو احتاج الى محل لكان صفة لكن كونه صفة باطل فبطل ما أدى اليه وهو احتياجه
الى محل فبطل ما أدى اليه وهو عدم قيامه بنفسه فثبت نقيضه وهو المطلوب فحذف القياس الاول بتمامه رد كر
القياس الثاني وحذف استثنائيته و ذكر دليلها بقوله والصفة لا تتصف بصفات المعاني ولا المعنوية قالوا
للتعليل * وحاصل تقرير ذلك الدليل على ما أشار اليه من الشكل الثاني على أن تقول كل صفة لا تتصف بصفات
المعاني ولا المعنوية ومولانا جل وعز يجب اتصافه بهما ينتج الصفة ليست مولانا ولا انعكسها الى قولك مولانا
ليس بصفة وهو ما ذكره بقوله فليس بصفة فهو اشارة الى نتيجة القياس المذكور بعد عكسها ويحتمل
تقريره من الشكل الاول فينتج النتيجة المذكورة من غير احتياج الى عكس بأن تقول مولانا جل وعز
يتصف بصفات المعاني والمعنوية والصفة لا تتصف بهما ينتج مولانا ليس بصفة ولكن الاول أولى وبه يعلم أن
الشارح حذف كبرى ذلك القياس و ذكر صغراه بقوله والصفة لا تتصف بصفات المعاني الخ ونتيجته بعد
عكسها بقوله فلا يكون مولانا صفة وأما قوله لان الواجب له الخ فهو زيادة فائدة (قوله ولو احتاج الى
مخصص) أي فاعل يخصه بالوجود بدلا عن العدم وتقرير ذلك أن تقول لو لم يكن قائما بنفسه لاحتاج الى
مخصص لكن احتياجه الى مخصص باطل اذ لو احتاج الى مخصص لكان حادثا ضرورة ان كل محتاج الى
مخصص حادث لكن كونه حادثا باطل لما تقدم من وجوب قدمه فبطل ما أدى اليه وهو احتياجه الى مخصص
فبطل ما أدى اليه وهو عدم قيامه بنفسه فثبت نقيضه وهو المطلوب قالوا وفي قوله وقد قام البرهان للتعليل أي
اذا قام البرهان لماعلمت من انه دليل للاستثنائية في القياس الثاني نظير ما ذكره فيما قبله (قوله وهي الصفات
الوجودية الخ احتراز بذلك عن السلبية والنفسية فان الصفة تتصف بهما فالقدرة مثلا تتصف
بالقدم وغيره من السواب وبالوجود * فان قلت ان كلاما من النفسية والمعنوية من الاحوال على القول
بإثباتها فما الفرق بينهما * قلت الفرق أن المعنوية حال ملازمة لصفات المعاني فيلزم من قيام الكون

كقادر ومريد الى
آخرها فلا يكون مولانا
صفة لان الواجب له
تقيض ماوجب للصفة
لانه يجب اتصافه بالمعاني
والمعنوية والصفة
يستحيل عليها ذلك
وبرهان أن الصفة
لا تنصف بصفات
المعاني ولا المعنوية ان
الصفة لو قبلت صفة
أخرى لزم أن لا تعرى
عنها ولزم أن تقبل
الأخرى أخرى اذا فرق
بينهما الى غير نهاية
وذلك تسلسل وقد تقدم
أنه محال وأما برهان
استغنائه عن المخصص
بكسر الصاد وهو
الفاعل فلانه لو احتاج
اليه لكان حادثا وذلك
محال لما تقدم من
وجوب قدمه تعالى
وبقائه (ص) وأما
برهان وجوب الوجدانية
له تعالى فلانه لو لم يكن
واحدا لزم أن لا يوجد
شيء من العالم للزوم
عجزه حينئذ (ش)
يعني أن برهان كون
مولانا واحدا

قادر امثلا بالعلم قيام القدرة فيعود المحذور وهو اتصاف الصفة بصفة وجودية بخلاف النفسية فانها ملازمة
للذات لا للصفة معنى فلا يلزم من قيامها بالصفة ما ذكر **(قوله كقادر ومريد)** تقدم ما فيه وقوله لان الواجب
له تقيض ماوجب للصفة أي ان الله تعالى من شأنه الاتصاف بصفات المعاني والمعنوية والصفة من شأنها عدم
الاتصاف بذلك والاتصاف وعدمه متنافيان والقاعدة أن تنافي اللوازم يقتضي تنافي الملزومات فثبت أنه
تعالى ليس بصفة وتقدم أن هذا زائد على ما يفيد كلام المصنف **(قوله وبرهان أن الصفة لا تنصف الخ)** هذا
دليل لصغرى القياس في كلام المصنف التي اقتصر عليها الشارح ولمافات المصنف التنبيه على ذلك الدليل
نبه عليه الشارح بقوله وبرهان الخ وهو اشارة الى قياس استثنائي وقوله للزم أن لا تعرى عنها أشار به الى
القاعدة المعلومة عند المتكلمين وهي أن القابل للشيء لا يتخلو عنه أو عن ضده وليس له دخل في لزوم
التسلسل المذكور فلو قال لو قبلت صفة أخرى لزم أن تقبل الأخرى أخرى وهكذا الخ لكان أولى والضمير في
قوله أن لا تعرى عائد على الصفة القابلة وقوله عنها أي أو عن ضدها أخذ من القاعدة المذكورة وقوله
اذا فرق بينهما أي للمائلة بينهما فالقبول حينئذ أمر نفسي لهما **(قوله وقد تقدم أنه محال)** فيه نظر لان
الدلائل انما قامت على استحالة في الحوادث لافي القديم كما هنا وأيضا للقاعدة المتقدمة معترضة بأنه لا يلزم أن
يكون لكل شيء ضد لجواز أن يكون مقابله عدما ونقيا سامنا ذلك لكن لا نسلم امتناع الخلو عن الشيء
وضده بل يجوز ذلك كافي الماء والهواء فانهما خاليان عن الألوان كلها فالدليل المذكور غير تام فكان
الأولى ان يقول ان الصفة لو قبلت الاتصاف بصفة فلا يتخلوا ما أن تكون المقبولة مثلها أو ضدها أو خلافها
والاقسام كلها باطلة لان الاتصاف بمثلها يوجب لها حكما مثل ما توجه به لمحلهما فيكون العلم عالما والقدرة
قادرة والحياة حية واليباض أبيض وهكذا وذلك محال ولان المثليين متساويان في الحقيقة فلا مرجح لجعل
أحدهما محلا والآخر حال دون العكس والاتصاف بضدها يوجب لها حكم ذلك الضدان الضدين متنافيان
فقيام أحدهما بالآخر يوجب له عكس حكمه فيكون العلم جاهلا والقدرة عاجزة والارادة كارهة وذلك محال
والاتصاف بخلافها الذي ليس بضد يلزم عليه عموم الجواز في كل مخالف فيقوم السواد بالحركة والعلم باليباض
وغير ذلك مما هو بدهي البطلان وأيضا فنسبة المختلفات غير المتضادة نسبة واحدة فلا اختصاص لبعضها
بشيء عن البعض الآخر فلا وجه لجعل بعضها محلا والآخر حال دون العكس **(قوله)** فلانه لو لم يكن واحدا
الخ تقدم أن الواحدانية تستلزم خمسة أشياء في السكم المتصل والمنفصل في الذات والصفات والمنفصل في
الافعال ويمكن أخذ ذلك من كلام المصنف بأن يقال لو لم يكن واحدا بأن كانت ذاته العلية مركبة من أجزاء
أو كان لها نظير أو اتصفت ذات بمثل صفاتها أو كان ثم موجود سواء لزم أن لا يوجد شيء من العالم الخ أما في
الاول فلان أو صاف الالوهية اما أن تقوم بكل جزء أو بالمجموع بأن يكون كل جزء قام به بعض الالوهية
أو ببعض دون البعض والاقسام كلها مستلزمة للجزء المستلزم لعدم وجود شيء من العالم أما الاول فلان كل
جزء يكون الها فيلزم التمايز كافي تعدد الالهين الآتي وذلك مؤد للجزء المستلزم لما مر وأما الثاني فلانه يلزم
منه عجز كل جزء على الانفراد وعجزه يوجب عجز سائر الأجزاء المماثلة وذلك يوجب عجز المجموع المستلزم
ما مر هذا اقناعي والافيلزم من عجز كل جزء عجز المجموع ألا ترى أن الحبل المؤلف من شعرات مثلا
لا تقوى كل شعرة منه على حمل ما يحمله المجموع فالأولى ابطال ذلك بأنه يلزم عليه انقسام المعنى كما مر فيلزم أن
تكون القدرة مثلا متجزئة كافي قدرتنا فانها قائمة بكل جزء من أجزائها وأما الثالث فلانه لأولوية بعض
الأجزاء على بعض وحينئذ فلا تقوم به أو صاف الالوهية وذلك يستلزم عجز جميعها المستلزم ما مر وأما في الثاني
فلان النظر اما أن يخالف في الارادة أو يوافق والقسمان مستلزمان للجزء المستلزم ما مر أما الاول فلان
الارادتين اما أن تنفذا أو لا فان نفذتا لزم اجتماع متنافيين كالحركة والسكون وهو لا يعقل فاذا يجب عدم

نفوذهما معا وحينئذ فلما أن يتعطلا معا أو أحدهما فإن كان الأول لزم عجزهما وإن كان الثاني لزم عجز من تعطلت ارادته ويلزم منه عجز الآخر للمثالة * وأما الثاني فلان الارادتين قد يتوجهان الى ما لا يقبل الانقسام من عرض أو جوهر فرد فلا يمكن أن تنفذه الارادة (٢) واحد وحينئذ فلما أن تنفذ ارادة أحدهما أولا فإن نفذت لزم عجز من لم تنفذ ارادته ويلزم منه عجز الآخر للمثالة وإن لم تنفذه لزم عجزهما * وأما في الثالث فهكذا وأما في الرابع فلانه لو صح أن يكون لغير مولا ناسب حانه وتعالى تأثير لوجب أن يكون ذلك الاثر مقدورا له تعالى لعبوم قدرته وحينئذ اما أن يحصل اتفاق أو اختلاف ويأتي ماسبق وأيضا لو كان لغير المولى تأثير في ممكن ما لزم عجزه تعالى في ذلك الممكن وهو يستلزم عجزه في سائر الممكنات لتساويها وذلك محال لما صر من ثبوت قدرته تعالى * فان قلت هذا التقرير لم يعلم منه نفى الكم المتصل في الصفات أعني وحدتها وعدم تعددها بأن لا يكون للذات قدرتان وارادتان الى آخر السبع فيقتضي ذلك عدم أخذه من دليل المصنف * قلت لما كان يؤخذ منه وحدانية صفتي التأثير أعني القدرة والارادة فقط للزوم التماثل فيهما دون غيرهما من بقية السبع اذ لا مانع من تعدده عقلا لم تعرض له في تقرير ذلك الدليل ووجه أخذه وحدانية الارادة منه مع أن العجز اللازم للتماثل ضد القدرة لا الارادة أنه لو تعطلت الارادة بسبب تعددها المؤدى للتماثل لتعطلت القدرة ولو تعطلت القدرة للزم العجز المستلزم ماص من عدم وجود شيء من العالم أو يقال المراد بأخذه منه أن دليل التماثل يجري فيها على تقدير تعددها كما يجري في القدرة وإن كان اللازم عند تعطل احدي الارادتين وجود ضدها وهو الكراهة المؤدى الى عدم وجود شيء من العالم بواسطة ماص لا وجود العجز ويمكن أن يستدل على عدم تعدد الصفات غير المؤثرة كالسمع والبصر والعلم والكلام بأنها مأمورون بعدم اثبات تعدد القديم ما أمكن وانما أثبتنا الصفات المذكورة للضرورة فاذا انتفت الضرورة رجعنا للاصل وهو أن القديم واحد فيكون له سمع واحد وبصر واحد وهكذا اذ لا ضرورة تلجئ الى تعدد ذلك ودليل وحدة جميع الصفات أنها لو تعددت فاما أن تعدد بتعدد متعلقاتها أولا فإن كان الاول لزم أن يدخل في الوجود صفات لانهاية لها عددا والدخول في الوجود يقتضي تمييز الداخل في نفسه وعدم النهاية يقتضي عدم التمييز وذلك تناقض وإن كان الثاني لزم ترجيح بعض الاعداد كعشرة على بعض فيفتقر في تعيين بعضها الى محض وذلك يستلزم حدوثها كيف وقد تقدم وجوب قدمها * واعلم أن ما تقدم حاصل تقرير كلام المصنف على وجه التفصيل وتقريره على وجه الاجال أن تقول لو لم يكن واحدا لكان له ثان لكن كونه له ثان محال اذ لو كان له ثان للزم عجزه لكن لزوم عجزه محال اذ لو كان عاجزا للزوم أن لا يوجد شيء من العالم لكن عدم وجود شيء من العالم محال فما أدى اليه وهو عجزه محال فما أدى اليه وهو كونه له ثان محال فما أدى اليه وهو عدم كونه واحدا محال فثبت نقيضه وهو المطلوب فذكر مقدم شرطية القياس الاول وحذف تاليها مع الاستثنائية وحذف مقدم شرطية القياس الثاني واستثنائيته وذكر تاليها بقوله للزوم عجزه الخ وكذا القياس الثالث حذف مقدم شرطية واستثنائيته وذكر تاليها بقوله لزم أن لا يوجد شيء الخ (قوله لا نظير له في الالوهية) هذا ظاهر في نفى الكم المتصل والمنفصل في الذات وفي معناه الكم المنفصل في الصفات وكذا المتصل فيها بالنسبة للقدرة والارادة ونفي مؤثر في فعل من الافعال كما سبق تفصيله (قوله لو كان معه ثان) أي في الالوهية وقوله وذلك أي عدم وجود شيء من العالم وقوله العيان بكسر العين مصدر بمعنى المعاينة * قال في الخلاصة * لفاعل الفاعل المفاعله * فان قلت لا يلزم من وجوده إلى ثان عجزهما أو عجز أحدهما بل يجوز أن يكون أحدهما قسما للآخر فيختص أحدهما بالسما والآخر بالارض مثلا فيتصرف كل في قسم وحده * قلت هذا تخصيص من غير تخصيص اذ ليس اختصاص أحدهما بنوع أولى من اختصاص الآخر به فان فرض أن هناك محصا لهما لزم أنه كما عليهما وأنهما حادثان * فان

لا نظير له في الالوهية
أنه لو كان معه ثان لزم
أن لا يوجد شيء من
العالم للزوم عجزه حينئذ
وذلك محال لانه خلاف
الحس والعيان

(٢) قوله الارادة
واحدة هذه العبارة مختلة
ويجب أن يكون
الصواب فيها فلا يمكن
ان تنفذ فيه الارادتان
يدل على ذلك ما بعدها
اه مصححه

وبيان ذلك أنه تقدم وجوب عموم قدرة الله تعالى بالممكنات فالوقر موجود له من القدرة على يمكن ما مثل ما ملونا جل وعز لم عند تعلق تلك القدرتين أن لا يوجد شيء من العالم بهما لما يلزم عليه من تحصيل الحاصل أو كون الأثر الواحد أثرين لأن المسئلة مفروضة فيما لا ينقسم كالجوهر الفرد فلا بد من عجزهما أن لم يوجد بهما أو من عجز أحدهما أن وجد بأحدهما دون الآخر ويلزم من عجز أحدهما عجز الآخر لانه مثله وإذا لم عجزهما في هذا الممكن لم عجزهما في سائر الممكنات اذ لا فرق وذلك يستلزم استحالة وجود الحوادث وهو محال لانه خلاف العيان وإذا استبان وجوب عجزهما مع الاتفاق فع الاختلاف أي وبهذا تعرف أنه لا تأثير لقدرتنا في شيء من أفعالنا ولا لم ما تقدم والاعتقاد الصحيح أن الله خلق للعباد قدرة على أفعالهم الاختيارية تقارنها ولا تؤثر فيها وأن المؤثر هو الله وحده والقدرة توجد الأفعال الاختيارية عندها لا بها كالنار بالنسبة للاحراق والله الموفق

قلت يمكن أن يكون التخصيص باختيارهما * قلت لو كان كذلك لتأتى من كل واحد منهما تركه بأن يتصرف في مقدور الآخر ومراده وهو محال للتامع كما مر (قوله وبيان ذلك) أي بيان الملازمة في القياس المذكور وإنما احتاج إلى ذلك مع أنه عليها بقوله للزوم عجزه لأن في ذلك التعليل قصورا كما سيأتى فلا تتضح به الملازمة أتم اتضاح ومحط البيان قوله فالوقر الخ وقوله حينئذ أي حين لم يكن واحدا وحاصل ذلك أنه لو تعدد الإله للزم عند اتفاقهما على إيجاد شيء معين توارد قدرتيهما عليه لعموم تعلقهما بكل يمكن وتواردهما عليه يؤدي إلى عدم وجوده لانه إما أن يوجد بهما معا فيلزم تحصيل الحاصل أو كون الأثر الواحد أثرين وكل منهما محال وإما أن يوجد بأحدهما فيلزم عجز الآخر ويلزم منه عجز المؤثر للثاني وإذا كان هذا عند الاتفاق فعند الاختلاف أولى كما سيأتى ويقال لهذا برهان التوارد والتطارد (قوله فالوقر موجود الخ) مصدوقه أعم من مصدوق النظر في الألوهية لأن الموجود صادق بالتقديم والحادث غير أنه يخرج عنه الحكم المتصل في الصفات (قوله من تحصيل الحاصل) أي أن كان التعلق مترتبا وقوله أو كون الأثر الواحد أثرين أي سواء اتحد زمن التعلق أو ترتب (قوله لأن المسئلة الخ) علة لمخوف تقديره وإنما لزم ما مر من كون الأثر الواحد أثرين على ذلك التقدير وهو جواب عما يقال لا نسلم كون الأثر الواحد أثرين لجواز تعلق قدرة كل منهما ببعض الجسم وحاصل الجواب أن ذلك مفروض في شيء لا ينقسم بوجه من الوجوه كالجوهر الفرد ولكن هذا ليس بشرط بل مثله المنقسم كالجسم لأن الفرض أن قدرة كل من الإلهين عامة التعلق فتوجه قدرة كل منهما الكل جزء منه فيلزم أن لا يوجد بهما المتما فيه من تحصيل الحاصل أو كون الأثر الواحد أثرين (قوله فلا بد من عجزهما) تفرع على ما قبله من لزوم تحصيل الحاصل أي كون الأثر الواحد أثرين وكان الأولى أن يجعله مقابلا بأن يقول لما يلزم عليه من تحصيل الحاصل الخ وعجزهما أو عجز أحدهما كما تقدم تقريره وقوله أن لم يوجد بهما أي أن فرض أنه لم يوجد بهما وقوله أن وجد بأحدهما أي أن فرض وجوده بأحدهما وقوله وهو محال أي فإدى إليه من عجزهما أو عجز أحدهما أو تحصيل الحاصل وكون الأثر الواحد أثرين محال فإدى إليه وهو كونه معه تعالى ثان في الألوهية محال فثبت نقيضه وهو كونه تعالى واحدا وهو المطلوب فقدم بذلك بيان الملازمة وقوله وهو محال إشارة إلى الاستثنائية القائلة لكن استحالة الحوادث أولكن عدم وجود شيء من العالم محال وقوله لانه خلاف العيان دليلها (قوله وإذا استبان) أي بان بيانا تاما فالسين والتاء زائدتان (قوله فع الاختلاف أيين) أي لانه أن ثم مرادهما لزم اجتماع النقيضين والا لزم عجزهما وتقرير ذلك أن تقول لو تعلق قدرة أحدهما بوجود يد والآخر بعده فلا يخالوا إما أن يحصل مقدورهما فيلزم اجتماع النقيضين أولا يحصل واحد منهما فيلزم عجزهما أو يحصل مقدور أحدهما دون الآخر فيلزم عجزه ويلزم منه عجز من نفذت إرادته للمائلة ويقال لهذا برهان التامع وهو المشار إليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا وتقدم تقريره بأوضح من هذا وأما ما ذكره الشارح فيقال له برهان التطارد والتوارد كما مر والمراد بالفساد في الآية عدم الوجود أي لم توجد أسواء اتفقت الآلهة أو اختلفت كما مر فتكون الآية حجة قطعية وقيل المراد به الخراب والخروج عن هذا النظام لما تقرر عادة من فساد المملكة عند تعدد الملوك وحينئذ تكون الملازمة بين التعدد والفساد عادة لا عقلية وتكون الآية حجة اقناعية ظنية على سبيل التقریب للعامة وهذا ضعيف والصحيح الأول (قوله والالزم ما تقدم) أي من تحصيل الحاصل أو كون الأثر الواحد أثرين أن أثرت فيه القدرة الحادثة والقديمة معا فان أثرت فيه الحادثة فقط لزم عجز القديمة وهو يستلزم عجز الحادثة المائلة وإذا عجز في هذا الممكن فكذا في سائر الممكنات اذ لا فرق وهو يستلزم عدم وجود شيء من العالم وهو محال (قوله لا توجد الأفعال الاختيارية عندها لا بها) أي فالعبد ليس له في فعله المجرد الكسب وهو مقارنة قدرته الحادثة للفعل كالحركة وإن شئت قلت هو

تعلق قدرته الحادثة بالفعل وكل من المقارنة والتعلق أمر اعتباري لا يقال إنه مخلوق لله تعالى كما تقدم وإنما أخذ بالقتل واقتص منه مع أن زهوق الروح ليس مكسوباً بل المكسوب له الحركة فقط لأن زهوق الروح ناشئ عن تلك الحركة وأثرها فهو ناشئ عن مكسوبه وكما تعلقت قدرة العبد بالفعل كسباً كذلك تعلقت به قدرة الله تعالى خلقاً فالخلق تعلق قدرته تعالى بالفعل والكسب تعلق قدرة العبد الحادثة بالفعل أو مقارنتها له على ما مر ويطلق كل من الكسب والخلق على المكسوب والمخلوق وهو نفس الحركة مجازاً من إطلاق المصدر على اسم المفعول واحتج المعتزلة على كون العبد مؤثراً بقدرته بأنه لو لم يكن لقدرته تأثير في فعله لما صح أن يثاب أو يعاقب على غير فعله كما لا يثاب ولا يعاقب على كونه مثلاً ولما صح أن يمدح أو يذم على ذلك الفعل لأنه ليس فعله و يلزم أن يكون للعباد حجة في الآخرة على الله وقد قال الله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وأجاب أهل السنة بأن الله يفعل ما يشاء لا يستل غمياً يفعل والثواب بمحض فضله والعقاب بمحض عدله فجعل الأفعال أمارات شرعية على الثواب أو العقاب وكل ميسر لما خلقه ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة والشخص قد يمدح على غير فعله كمدح زيد بجماله وحسن خلقه (قوله) وأما برهان وجوب اتصافه تعالى بالقدرة الخ (انما جعها في دليل واحد لاتحاد اللازم على نفيها واتحادها في كون كل صفة معنى وتقريره في القدرة أن تقول لو لم يتصف بالقدرة لا تصف بضعها وهو الجبر لكن اتصافه بضعها محال اذ لو اتصف بضعها لما وجد شيء من الحوادث لكن عدم وجود شيء من الحوادث محال فما أدى إليه على التدرج محال وفي الإرادة أن تقول لو لم يتصف بالإرادة لا تصف بضعها وهو الكراهية لكن اتصافه بضعها محال اذ لو اتصف بالقدرة لكن عدم اتصافه بالقدرة محال اذ لو لم يتصف بالقدرة لا تصف بضعها وهو الجبر لكن عدم اتصافه بذلك محال اذ لو اتصف به لما وجد شيء من الحوادث لكن عدم وجود شيء من الحوادث باطل فبطل ما أدى إليه على التدرج وفي العلم أن تقول لو لم يتصف بالعلم لا تصف بضعه الذي هو الجهل لكن اتصافه بضعه محال اذ لو اتصف بضعه لما اتصف بالإرادة ولو لم يتصف بالقدرة لا تصف بضعها الذي هو الجبر ولو اتصف بضعها لما وجد شيء من الحوادث وهو باطل فبطل ما أدى إليه على التدرج وكذا يقال في الحياة فلا استثنائية من كل محدوقة لظهورها واعتراض قوله لما وجد شيء من الحوادث المذكورة في تلك الأدلة بأن هذه الملازمة ممنوعة لأنه لا يلزم من انتفاء صفات المعاني عدم وجود شيء من الحوادث بل يجوز انتفاؤها وتوجد الحوادث اما لاستنادها الى المعنوية كما يقوله المعتزلة فانهم يقولون هو قادر بذاته مريد بذاته عالم بذاته لا بقدرة وإرادة وعلم زائدات على الذات واما لكون موجداتها علة أو طبيعة كما يقوله الطبايعيون ومن في معناهم واذالم يلزم من نفي تلك الصفات نفي الحوادث لم تنتج الأدلة المذكورة كونه تعالى متصفاً بصفات زائدة على الذات كما هو المدعى ولذا رتب في الكبرى عدم وجود شيء من الحوادث على عدم المعنوية التي توافق المعتزلة على ثبوتها لاعتلى عدم المعاني وأجيب بان القول بآبائات المعنوية دون المعاني كعالم بلا علم وقادر بلا قدرة ومريد بلا إرادة واضح البطلان لما يلزم عليه من كون الذات قدرة وإرادة وعلماً وذلك لا يعقل وكذا القول بآبائات العلة والطبيعة ولما كان كل من هذين القولين واضح البطلان لم يكثر المصنف برده وأيضاً فكلامة هنامبني على اتصاف صانع العالم بتلك الصفات وبطلان العلة والطبيعة فلا يرد عليه ما ذكر حتى يحتاج لرده واعلم أنه يستفاد من كلام المصنف ثلاث مطالب وجوب هذه الصفات ووجودها وعموم تعلقها ما عدا الحياة أما الوجوب والوجود فأشار إليهما بقوله وجوب اتصافه تعالى بالقدرة الخ اذ وجوب هذه الصفات يستلزم وجودها أي تحققها في نفس الامر لافي الخارج والاورد صفات السلوب فانها واجبة وليست موجودة خارجاً وأما عموم التعلق فأشار إليه باللام العهدية الداخلة على القدرة وما بعدها ودليله المذكور

(ص) وأما برهان وجوب اتصافه تعالى بالقدرة والإرادة والعلم والحياة فلأنه لو اتقى شيء منها لما وجد شيء من الحوادث (ش) قد تقدم أن تأثير قدرة الله تعالى متوقف عقلًا على إرادته تعالى ذلك الأثر وأن الإرادة يتوقف تأثيرها على العلم لأنها التقصد إلى تخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه والقصد مشروط بالعلم والاتصاف بالقدرة والإرادة والعلم متوقف على الاتصاف بالحياة لأنها شرط فيها ووجود المشروط بدون شرطه محال فإذا وجود حادث أي حادث كان متوقف على اتصاف محله بهذه الصفات اذ لو اتقى شيء منها لما وجد شيء من الحوادث وهو خلاف الحس والعيان لأنه لو انتفت القدرة

منتج تلك المطالب لأنه ينتج وجودها صراحة ويلزم من ذلك وجودها وعموم تعلق ما يتعلق منها (قوله
 لزوم العجز) أي لكن عجزه تعالى محال اذ لو كان عاجزا لما وجد شيء من الحوادث لكن عدم وجود شيء
 من الحوادث محال فبطل ما أدى اليه على التدرج كما مر وقوله ولوانتفت الارادة لانتفت القدرة أي
 لكن انتفاء القدرة محال اذ لو انتفت القدرة لانصف بضدها وهو العجز لكن اتصافه بذلك محال الى آخر
 ما مر وقوله لا تنفيا أي لكن انتفاؤها محال الى آخر ما مر وقوله لما تقدم من التوقف أي من توقف
 الصفات المذكورة عليها وفي بعض النسخ لأنها شرط فيها والمعنى واحد ووجه ذلك ان توقف تلك الصفات
 على الحياة وكونها شرطا فيهما معلوم في الشاهد بالضرورة فيلزم في الغائب أن يكون كذلك لوجود اطراد
 ذلك فيه اذ الشاهد سلم تعرف به الحقائق غالبا كما قاله السكتاني (قوله فالكتاب الخ) قدم الكتاب
 لشرفه وأخر الاجماع لاستناده للكتاب والسنة وتقدم أن اطلاق البرهان على ذلك مجاز لانه لا يكون
 الامر كبا من مقدمات عقلية لكن لقوة دلالة ذلك على تلك الصفات عبر عنه بالبرهان واعلم أنه يلزم من ثبوت
 هذه الثلاثة أعني المعاني ثبوت لوازمها وهي المعنوية فتكون ستة ويلزم من ثبوت الستة استحالة أضدادها
 فهذا الدليل أنتج اثنتي عشرة صفة (قوله وأيضا لو لم يتصف به لزم أن يتصف بأضدادها) لان كل شيء قابل
 للاتصاف بها والقابل للشيء لا يتخلو عنه أو عن ضده لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو عدم اتصافه بها
 فثبت نقيضه وهو اتصافه تعالى بها فحذف المصنف الاستثنائية وذكر دليلها بقوله وتلك نقائص الخ فكأنه
 قال لانها نقائص الخ وهو يرجع لقياس اقترافي من الشكل الاول قائل هذه نقائص والنقص عليه تعالى
 محال فهي محالة وانما أخر هذا الدليل العقلي عن الشرعي لضعفه لانه لا يلزم من كون الشيء نقصا في الشاهد
 أن يكون نقصا في الغائب ألا ترى ان عدم الزوجة والولد نقص في الشاهد كمال في الغائب وأيضا فهذه الصفات
 ليست صفات تأثير فلا يتوقف الفعل عليها حتى يستدل على ثبوتها له تعالى بهذه الخلوقات بخلاف الصفات
 السابقة كما مر (قوله وهو السميع البصير) اعترض بان هذه الآية لا يحتاج بها على الخصم وهو المعتزلي
 لانها غاية ما تدل على سمعيته تعالى وبصريته وهذا النزاع فيه بيننا وبينه لانه يسلم أنه تعالى سميع بصير
 لكن بذاته لا بسمع وبصر زائد ين عليها كما هو محل النزاع ولادلالة في الآية على ذلك وأجيب بان الاستدلال
 بهاملا حظ فيه قواعد اللغة فالدليل هو الآية بواسطة ما تفهمه أهل اللغة منها وهم يفهمون أن سميعا ذات
 ثبت لها السمع زائدا عليها وبصيرا ذات ثبت لها البصر زائدا عليها وكذا يقال في الكلام لان من لم يقم به
 وصف لا يشتق له منه اسم فلا يقال قائم ولا عاقل الا لمن اتصف بالقيام والعقل والمعتزلة يعترفون بهذه القاعدة
 لكن لهم أن يقولوا ما ذكرتم هو مقتضى اللغة ولم يخالفه إلا أن الدليل العقلي منع من قيام تلك الاوصاف
 بالذات لما يلزم عليه من تعدد القدماء ورد ذلك بان الممتنع تعدد ذات قدماء لذات وصفات (قوله وكلام الله
 موسى تكليما) أي أسمع كلامه القديم بجميع أعضائه من جميع الجهات وكان جبريل معه فلم يسمع ما كلمه
 الله به وخص باسم الكليم لكون كلامه بلا واسطة كتاب ولا ملك بخلاف غيره أي من أهل زمانه فلا
 ينافي أن سيدنا محمدا ﷺ كذلك فالتخصيص بذلك انما هو بالنسبة لأهل زمانه أو يقال خص
 بذلك لتكرر ذلك له أكثر من غيره بخلاف نبينا محمد ﷺ فانه لم يقع له ذلك الا ليلة المعراج
 واعترض اثبات الكلام بالدليل الشرعي بانه يلزم عليه الدور لان الدليل الشرعي موقوف على دلالة المعجزة
 على صدق الرسول وهي متوقفة على الكلام بناء على أن دلالتها وضعية أي تنزل منزلة قوله تعالى صدق عبدي
 وأجيب بان تنزيلها منزلة التصديق بالقول معناه أنها تدل على ما يدل عليه القول من صدق الآتي بها وليس
 معناه أن خالقها تكلم بتصديق من ظهرت على يده وذلك كما تقول الاشارة تدل وضعا على ما يدل عليه
 الكلام فانه لادلالة في ذلك على كون المشير متكلماً وأبكم بل كل منهما محتمل اذ ليس في الاشارة ما يدل على

لزم العجز فلا يتأتى معه
 تأثير ولو انتفت الارادة
 لانتفت القدرة ولو انتفى
 العلم لا تنفيا ولو انتفت
 الحياة لا تنفى الجميع لما
 تقدم من التوقف (ص)
 وأما برهان وجوب السمع
 له تعالى والبصر والكلام
 فالكتاب والسنة والاجماع
 وأيضا لو لم يتصف به لزم
 أن يتصف بأضدادها
 وهي نقائص والنقص
 عليه تعالى محال (ش)
 الكتاب القرآن وهو
 قوله تعالى وهو السميع
 البصير وقوله تعالى انني
 معكم أسمع وأرى ونحو
 ذلك وقوله تعالى وكلم
 الله موسى تكليما وقوله
 تعالى اني اصطفيتك
 على الناس برسالاتي
 وبكلامي

واحد منهما فتزيل المجزئة منزلة القول ليس هو نفس القول حتى يلزم السور (قوله والستة فتنها الخ) هكذا في بعض النسخ وعليه فكان المناسب اسقاط فتنها ويقول والستة أحاديث عطف على الكتاب والقرآن كافي بعض النسخ وفي بعضها المراد بالكتاب القرآن والمراد بالستة أحاديث الخ وهو ظاهر أيضا وفي بعضها المراد بالكتاب القرآن والستة بالجر عطف على الكتاب والقرآن (قوله وذلك) أي الاحتياج يستلزم حدوته وهو أي الحدوث محال (قوله وأما برهان كون فعل الممكنات أوتر كها جائزا) سيأتي في الشارح أن الممكن هو الجائر فيصير معنى كلام المصنف وأما برهان كون فعل الجائر جائزا أو وأما برهان كون فعل الممكنات ممكنا وذلك تنهات الآن يقال مراده بالممكن المضاف اليه الفعل المقدور كالحركة والجائر المحكوم به على الفعل نفس الفعل أي تعلق القدرة بالمقدور لأن المبتدأ عين الخبر والمعنى وأما برهان كون تعلق القدرة بالممكن أي المقدور جائزا أي مستويا بثبوته وعدمه فتغاير وان كان كل من التعلق والمقدور يطلق عليه الممكن والجائر (قوله لو وجب عليه تعالى شيء الخ) أي لو صح الوجوب بحيث صار الممكن لا بد من وجوده لا تقلب الخ فتغاير المقدم التالي والمعنى لو صح الوجوب أو الاستحالة كما تقول المعتزلة فانهم يقولون بوجوب الصلاح والأصلح عليه تعالى وباستحالة الرؤية مثلا لا تقلب الممكن الخ وذلك لأن وجوب الواجب عندهم انما هو لكون الفعل حسنا عند العقل ومحمود الذات بمعنى أن الحسن صفة نفسية كما أن استحالة المستحيل عندهم انما هو لكون الفعل قبيحا ومذموما لذاته بمعنى أن القبح صفة نفسية وإذا كان الحسن والقبح ذاتيين وما بالذات لا يتخلف لزم أن يكون الفعل الممكن المسبوق بالعدم إذا كان متصفا بالحسن أو القبح واجبا أو مستحيلا فيلزم قلب حقيقته من الامكان الى الوجوب أو الاستحالة وذلك محال (قوله وذلك لا يعقل) أي لا يصدق به العقل ولا يقبله إذا نظرفيه وليس المراد أنه لا يتصوره العقل لأن العقل يتصور المحال إذا حكم على الشيء فرع عن تصوره فلأمر بذلك لم يصح الحكم عليه بالاستحالة وهذا في قوة الاستثنائية القائلة لكن انقلابه واجبا أو مستحيلا باطل فبطل ما أدى اليه بقي أنه يرد عليه أن قوله وذلك لا يعقل يقتضي أن استحالة الانقلاب أمر ضروري مع أنه نظري وذلك لأن امكان الممكن صفة نفسية ومن المعلوم أن الصفة النفسية لا تقبل الزوال فلواتصف بالوجوب للزم زوال الامكان الذي هو صفة نفسية وزوالها مستحيل وكذا يقال في اتصافه بالاستحالة إلا أن يقال معنى قوله وذلك لا يسقط أي بعد الدليل (قوله في اصطلاح المتكلمين) احتراز بذلك عن الممكن في اصطلاح المنطقيين فإنه يطاق بازاء معنيين أحدهما هذا ويسمى عندهم بالامكان الخاص وهو ما ليس نسبة متمنعة ولا واجبة بل جائزة أعم من أن تكون واقعة أو غير واقعة كقولك كل نار حارة بالامكان الخاص وكل نار باردة بالامكان الخاص فالاول واقع والثاني غير واقع وثانيهما ما ليس نسبة متمنعة أعم من أن تكون واجبة أو جائزة واقعة أو غير واقعة كقولك الله قادر بالامكان العام والنار حارة بالامكان العام والنار باردة بالامكان العام فالاول واجب والثاني واقع والثالث جائز غير واقع وقوله ولا أرجحية لاحدهما على الآخر فيه رد على من يقول أن الممكن وإن صح وجوده وعدمه لكن العدم أرجح وأولى به من الوجود (قوله فلو وجب عليه شيء من الممكنات) أي لذاته فلا ينافي ما مر من وجوب إثابة المطيع وتعذيب العاصي بمقتضى الوعد * واعلم أن الوجوب يطلق على توجه الامر الجازم من الغير وعلى ما يترتب على تركه ضرر كالأمنين مستحيل في حقه ته الى اتفاقا إذا لا يتوجه عليه طلب من الغير ولا يباحقه ضرر بترك شيء ويطلق على ما قضت الحكمة وهو مراد المعتزلة فانهم يقولون أن كلا من الصلاح والأصلح اشتمل على حسن ذاتي يقتضي فعله ولا بد أن كان العمل جائزا وسيأتي رد مذهبهم (قوله كالسكر والمعاصي) أي خلافا للمعتزلة حيث حكموا باستحالة المعاصي عليه تعالى لعدم الامر بهما فليس امرادين له تعالى لأن الامر يستلزم الإرادة بل هما واقعان بتمرد العبد بناء على أنه يخلق أفعال نفسه

والستة فتنها أحاديث
رسول الله ﷺ والاجماع
اتفاق العلماء على أن
الله سميع بصير متكلم
وأيضا لو لم يكن سميعا
بصيرا متكلم لكان
أصم أعمى أبكم وذلك
نقص والنقص عليه
تعالى محال لاحتياجه
الى من يكمله وذلك
يستلزم حدوته وهو محال
(ص) وأما برهان كون
فعل الممكنات أوتر كها
جائزا في حقه تعالى فلا نه
لو وجب عليه تعالى
شيء منها عقلا أو
استحال عقلا لا تقلب
الممكن واجبا أو
مستحيلا وذلك لا يعقل
(ش) الممكن هو الجائر
في اصطلاح المتكلمين
وهو ما يصح في العقل
وجوده وعدمه ولا
أرجحية لاحدهما على
الآخر فلو وجب عليه
شيء من الممكنات
كالثواب مثلا عقلا أو
استحال في حقه
كالسكر والمعاصي عقلا

عندهم (قوله لا قلب الممكن) أي لذاته واجبا أي لذاته فان ذلك هو الذي لا يعقل أما انقلاب الممكن واجبا لغيره وهو تعلق علمه تعالى بوقوعه فمقول (قوله لانه قلب للحقائق الخ) أو رد عليه أمران * الأول ان هذا لا يلزم المعتزلة لانهم لا يقولون بوجوب ذلك لذاته بل لغيره وهو مراعاة الحكمة اذ مراعاتها واجب عندهم والوجوب بالغير لا ينفي الامكان بالذات وقلب الحقائق لا يلزم الا لو كان وجوبه ذاتيا لا عرضيا وقد علمت أن وجوبه ليس لذاته بل لما من مراعاة الحكمة فهو عرضي بخلاف الامكان فانه وصف ذاتي له لا يفارقه ورد بأن ذلك مبنى على وجوب مراعاة الصلاح والاصلاح عليه تعالى وهو باطل بالدلالة المقررة في محلها التي منها انه لو وجب عليه تعالى لما وقعت محنة دنيا وأخرى فلم يبق الا انه واجب لذاته فيلزم ما من من قلب الحقائق و يعلم من هذا انه لا يجب عليه تعالى مراعاة ما اقتضته الحكمة خلافا للمعتزلة وان وافقهم عليه بعض أهل السنة كالسيد الصفوي * الثاني انه يجوز أن يقلب الله بعض الناس جارا أو جادا مثلا فقلب الحقائق ليس بمستحيل * وأجيب بأن الكلام ليس على عموم بل يختص بقلب الحقائق الثلاثة أعني الواجب والجائز والمستحيل بعضها إلى بعض بأن ينقلب الجائز واجبا أو مستحيلا كاهنا أو الواجب جائزا أو مستحيلا أو المستحيل واجبا أو جائزا أما قلب بعض أفراد الجائز إلى بعض فليس بمستحيل (قوله وأما الرسل) عطف على مقدر محذوف للعلم به تقديره أما الباري جل وعز فيجب في حقه ويستحيل ويجوز ما ذكرته وأما الرسل الخ وعبر بصيغة الجمع دون ذكر عدد لان ذلك بما أدى إلى اثبات الرسالة لمن ليست له أو نفيها ممن هي له فانه وان ورد أن عدد الانبياء مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا وعدد الرسل ثلثمائة وثلاثة عشر لكن الصحيح عدم حصرهم في عدد لقوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا اختلاف الاحاديث في عددهم فقد روى ابن مردويه ما تقدم وروى أجد أن الرسل ثلثمائة وخمسة عشر وروى انهم ثلثمائة وأربعة عشر وروى أن الانبياء خمسة وعشرون ألفا وقال كعب الاحبار الانبياء ألفا ألف ومائتا ألف وقال مقاتل الانبياء ألف ألف وأربعمائة ألف وأربعمائة ألف وعشرون ألفا ولم يذكر الانبياء اما لكون مجموع ما ذكر خاصا بالرسل أو جريا على الترادف كما مر * فان قلت أي فائدة في ذكر غيره عليه الصلاة والسلام من الرسل مع ان الايمان به وبما جاء به يتضمن الايمان بهم * قلت فائدته انه يحصل بالتفصيل زيادة ايمان لا تحصل مع الاجال وأيضا بالتفصيل هو المطلوب في عقائد الايمان فلا يكتفي فيها بالاجال (قوله فيجب في حقهم) مراده بالوجوب ما يعم الشرعي وغيره اذ وجوب الامانة والتبليغ دليله شرعي وأما الصدق فثلاثة أقسام صدقهم في حكاية الكلام المتعلق بأمر الدنيا كقيام زيد وجاء عمرو وهذا داخل في الامانة فيكون دليله شرعا الثاني صدقهم فيما يبلغونه عن الله تعالى من الاحكام ودليله شرعي أيضا الثالث صدقهم في دعوى الرسالة ودليله عقلي بناء على ان دلالة المجزة على صدق الرسل عقلية وهو ضعيف أو وضعي بناء على ان دلالتها عليه وضعية أي تنزل منزلة قوله تعالى صدق عبدي في كل ما يبلغ عني وهو ضعيف أيضا وان كان هو ظاهر كلام المصنف فيما سياتي أو عادي بناء على ان دلالتها عليه عادية وهو الراجح فالوجوب اما شرعي أو عادي أي مستنده الشرع أو العادة الجارية بأن تلك المجزة علامة على الصدق لا عقلي على الصحيح وكذا يقال في المستحيل فواجب بالشرع فضده مستحيل به وما وجب بغيره فضده مستحيل بذلك العبر على ما مر (قوله الصدق) أي في دعوى الرسالة وفيما يبلغونه عن الله تعالى أما غيره فداخل في الامانة كما مر لا يقال الصدق فيما ذكر أيضا داخل فيها وكذا التبليغ فلا وجه لافراد كل لانا قول قد تقدم غير مرة ان خطر الجهل في هذا الفن عظيم فلا يكتفي فيه بدلالة الالتزام غالبا (قوله وهي كونهم لا تصدر عنهم مخالفة الخ) هذا معني قول بعضهم هي اتصافهم عليهم الصلاة والسلام بحفظ الله سبحانه ظواهرهم وبواطنهم من التلبس بمنهى عنه وقيل ملكة راسخة في النفس تمنع صاحبها من ارتكاب

لا قلب الممكن واجبا لا يتصور في العقل عدمه أو مستحيلا لا يتصور في العقل وجوده وذلك محال لانه قلب للحقائق (ص) وأما الرسل عليهم الصلاة والسلام فيجب في حقهم الصدق والامانة وتبليغ ما أمروا بتبليغه للخلق (ش) هذا هو النوع الثاني مما يجب على المكلف معرفته وهو ما يتعلق بالرسل عليهم الصلاة والسلام وهو ما يجب في حقهم وما يستحيل وما يجوز فيجب في حقهم ثلاث صفات وهي الصدق أي كون جيع ما بلغوه عن الله موافقا لما في نفس الامر والامانة وهي كونهم لا تصدر عنهم مخالفة سواء كانت محرمة أو مكروهة والتبليغ وهو أنهم وصلوا للخلق جيع ما أمرهم الله

بإيصاله إليهم ولم يكتفوا منه حرفاً (ص) ويستحيل في حقهم عليهم الصلاة والسلام أضداد هذه الصفات وهي الكذب والخيانة بفعل شيء مما انهوا عنه نهى تحريم أو كراهة وكتان شيء مما أمروا بتبليغه للخلق (س) هذا هو القسم (١١٥) الثاني من الأقسام الثلاثة التي يجب

على المكلف معرفتها في حق الرسل عليهم الصلاة والسلام وهو ما يستحيل في حقهم وهو ثلاث صفات أضداد الثلاثة الواجبة وهي الكذب وهو عدم مطابقة الخبر لما في نفس الأمر وهو ضد الصدق والخيانة ضد الأمانة والكتان ضد التبليغ (ص) ويجوز في حقهم عليهم الصلاة والسلام ما هو من الأعراض البشرية التي لا تؤدي إلى نقص في مراتبهم العلية كالمرض ونحوه (ش) هذا هو القسم الثالث من الأقسام الثلاثة المطالب معرفتها في حق الرسل عليهم الصلاة والسلام وهو ما يجوز في حقهم فاحترز بالأعراض عن صفات الألوهية فلا تجوز على الرسل لأن الحادث لا يتصف بالقديم خلافاً للنصاري قبحهم الله تعالى في قولهم بالاتحاد وقوله البشرية احترازاً عن صفات الملائكة فإنها لا تجوز عليهم وقوله التي لا تؤدي إلى نقص في مراتبهم العلية احترازاً عما نهى عنه

المنهيات أي لا يتصور أن يكون عند الله إلا كذلك فهي حيث تدع عبارة عن العصمة ومن ثم لم يذكرها المصنف ومن ذكرها فظن إلى أن الأمانة يعتبر فيها محلها أي من قامت به والعصمة يعتبر فيها مفيضها ومعطيا فان الإضافة إلى الله تعالى معتبرة في مفهومها دون مفهوم الأمانة فهم امتحان ذاتا مختلفان اعتباراً (قوله بإيصاله إليهم) احتراز بذلك عما أمرهم الله بكتانهم فيجب عليهم فيه الكتمان فان في الأسرار الإلهية ما لم يؤمروا بتبليغه بل بكتانهم وهو داخل في الأمانة وما خبرهم الله في تبليغه فلا يجب عليهم فيه شيء فابلاغهم عن الله تعالى ثلاثة أقسام كما علمت (قوله بفعل شيء) المراد بالفعل ما يشمل القول والاعتقاد (قوله أو كراهة) المراد بهما ما يشمل خلاف الأولى على القول بأنه غيرهما فلا تصدر عنهم معصية صغيرة كانت أو كبيرة قبل البعثة أو بعدها * لا يقال إن ما قبل البعثة لا يوصف بكونه معصية * لا نأقول هو صورة معصية وهي مستحيلة عليهم فان قيل إنه ثبت أنه ﷺ توضحاً مرة ومرتين مرتين وأنه بال وشرب قائماً وهي كلها خلاف الأولى أوجب بأنه صدر منه ذلك للتشريع أي ليبين أن النهي ضعيف لا شديد (قوله وكتان شيء) عمداً كان أو سهواً وإن كان الكتمان عمداً داخل في الخيانة (قوله عدم مطابقة الخبر) أي نسبة الخبر لما في نفس الأمر أي للنسبة التي في نفس الأمر أي عدم مطابقة النسبة الكلامية للنسبة الواقعية (قوله من الأعراض البشرية) أي الأحوال التي تصيب البشر وهم بنو آدم سموا بذلك لبدون بشرتهم أي ظاهر جلدهم (قوله ونحوه) كالجوع كما وقع له ﷺ ولا ينافي ذلك قوله ﷺ أنا أبيت عند ربّي يطعني ويسقيني أي يخلق في قوة الطاعم والشارب أو يطعني ويسقيني من طعام الجنة وشرابها لأنه كان يحصل له ذلك تارة ولا يحصل له أخرى فيجوع لأجل الأسى به ﷺ ومعنى قوله عند ربّي أي ملاحظاً جلال ربّي وقلبي متعلق به أو في كنف ربّي وحفظه فالعندية مجازية (قوله فاحترز بالأعراض عن صفات الألوهية) أي لأن الأعراض خاصة بصفات الحوادث وأما صفاته تعالى فلا تسمى أعراضاً (قوله قبحهم الله) بالتشديد والتخفيف والمناسب هنا الأول (قوله في قولهم بالاتحاد) أي اتحاد جزء الإله وهو العلم بجسد عيسى عليه السلام ويعبرون عن ذلك بقولهم اتحاد اللاهوت بالناسوت ومرادهم باللاهوت الإله أي بعضه وبالناسوت جسد عيسى عليه الصلاة والسلام وتقدم تمام الكلام على ذلك (قوله عن صفات الملائكة) كعدم الذكورة والانوثة فلا يجوز على الرسل الاتصاف بذلك وكذا عدم الأكل والشرب والنكاح فان ذلك لا يجب في حقهم خلافاً لجهة العرب الذين يزعمون أن الرسول لا يكون إلا بصفة الملكية فلا يأكل ولا يشرب ولا ينكح (قوله احترازاً عما نهى عنه كالكذب والكفر) فيه نظر لأن الاحتراز عن ذلك مستفاد من الأمانة والصدق إذا انتفاء الكذب معلوم من الصدق وانتفاء الكفر ونحوه من الأمانة فيصير في الكلام حينئذ تكراراً فلا حسن أن يقال احترازاً عن عدم كمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأي وعدم السلامة من كل ما ينفر كدناءة الآباء وعهر الأمهات والغلبة والفظاظة والعيوب المنفرة كالبرص والجذام ونحو ذلك والأمور المخلة بالمرءة كالأكل على طريق والحرف الدنيئة كالجمامة وكل ما ينحل بحكمة البعثة من أداء الشرائع وقبول الأمانة (قوله النكاح) ولا يجوز عليهم الاحتلام الصادر من الشيطان وأما خروج المني لامن الشيطان بل من امتلاء الأوعية مثلاً فجائز عليهم ومثلهم في ذلك كل من ورث مقامهم من أمهم وكان الأولى أن يقول كالتكاح الخ فان نحو المرض لا ينحصر فيما ذكر (قوله ولم يصدقوا) أي بأن كذبوا أي قالوا ما لا يوافق الواقع سواء وافق الاعتقاد أم لا وإنما قلنا المراد بعدم الصدق الكذب ولم نحملة على ما يشمل الكذب والواسطة على مذهب المعتزلة لعدم محبة الملازمة حيث إذا لا يلزم من عدم الصدق على هذا القول الكذب لشموله ما وافق الواقع وخالف الاعتقاد فان ذلك ليس بصدق

كالكذب والكفر ونحو ذلك وقوله في مراتبهم أي منازلهم العلية ثم مثل ذلك بالأمراض ونحوها ونحو المرض النكاح والأكل والشرب (ص) وأما برهان وجوب صدقهم عليهم الصلاة والسلام فلأنهم لم يصدقوا الكذب في خبره تعالى لتصديقه تعالى لهم بالمعجزة

النازلة منزلة قوله صدق
عبدى فى كل ما يبلغ عني
(ش) هذا هو الدليل
على صدق الرسل عليهم
الصلاة والسلام فى
دعواهم الرسالة وفيما
يبلغونه بعد ذلك الى
الخلق * وحاصل هذا
البرهان أن المجزئات
التي خلقها الله تعالى على
أيدي الرسل وهي أمر
خارق للعادة مقرون
بالتحدى مع عدم
المعارضة تنزل من مولانا
جل وعز منزلة قوله تعالى
صدق عبدى فى كل
ما يبلغ عني فلو جاز
الكذب فى حق الرسل
لجاز الكذب فى حق
مولانا جل وعز لان
تصديق الكاذب كذب
والكذب على الله
تعالى محال

ولا كذب ولا يلزم على تقدير كون خبر الرسول من هذا القبيل كذب خبره تعالى اذ تصديق الله انما هو
باعتبار الواقع وهذا قياس استثنائي ذكر شرطيه وحذف استثنائته القائلة لكن الكذب باطل فبطل
المقدم وهو عدم الصدق فثبت تقيضه وهو الصدق اذ لا واسطة بينهما على الصحيح وهو المطلوب وقوله للزم
الكذب فى خبره أى الحكيمى المنزل منزلة الخبر الحقيقى وقوله لتصديقه تعالى لهم أى اخباره عن صدقهم فيما
أخبروا به من كونهم رسلا مباحين عنه اذ التصديق الاخبار عن الصدق وهذا دليل على الملازمة فى الشرطية
ونظير ذلك ما اذا ادعى شخص انه رسول الملك ولم يصدق المرسل اليهم بل قالوا ما دليلك على أن الملك أرسلك
فيقول دليلي أن الملك يخالف عادته بأن يقوم ويقعد ثلاث مرات ثم يجتمع الجميع عند الملك فيطلب منه
الرسول ذلك فيقوم ويقعد ففعله ذلك دليل على أنه أرسله كأنه قال صدق هذا الرسول فيما بلغه عني فالمجزة
التي بظهرها الله على أيدي الرسل كقيام الملك وقعوده وهذا الكلام مبنى على القول بأن مدلول
المجزة الاخبار عن صدق الرسل حتى يلزم على تقدير عدم الرسالة فى نفس الامر كذبه تعالى فى خبره أما على
القول بأن مدلولها انشاء وهو طلب تبليغ الرسالة فلا يلزم على تقدير عدم الرسالة فى نفس الامر الكذب فى
خبره تعالى لان الصدق والكذب من أوصاف الخبر لا الانشاء بل اللزم حينئذ وجود الدليل بدون مدلوله
(قوله بالنازلة منزلة قوله الخ) ظاهره يقتضى ان دلالة المجزة على الصدق وضعية لانه نزله منزلة القول وهو
انما يدل بالوضع ويحتمل انه أراد أن دلالتها عقلية أى انها تدل عقلا على صدق الآتى بها لان الله تعالى ما وجد
ذلك الخارق على يد الرسول الامر يد التصديق به ورد ذلك بأن ذلك ليس بالزم عقلا لان إيجاد الله ذلك الخارق
لا يدل عقلا على كونه أراد به تصديق الرسول وانما يدل عقلا على كونه تعالى أراد وقوع ذلك الخارق مجردا
عن ارادة التصديق والصحيح كما مر أن دلالتها عادية لا يقال الامر عاديا بل يجوز أن يكون مقطوعا به بحسب العادة ويجوز تخلفه
عدم حواز التخلف لا ينافي كون ذلك الامر عاديا بل يجوز أن يكون مقطوعا به بحسب العادة ويجوز تخلفه
عقلا اذ لا يلزم من قطع العادة بوجوب شئ عدم جواز تخلفه عقلا ألا ترى ان كون الجبل حجرا أمر عادى
ولا يلزم من قطع العادة بوجوب ذلك له عدم جواز تخلفه عقلا بل يجوز عقلا أن يكون ذهباً بمعنى ان الله تعالى
لو خلقه ذهباً من أول الأمر لم يلزم عليه فساد وكذا ما نحن فيه فالولم يجعل المولى المجزة دليلا على الصدق لم يلزم
عليه فساد فلا يلزم من جواز التخلف عقلا كون اللزم عقليا بل يجوز أن يكون عاديا كما علمت (قوله فى
دعواهم الرسالة وفيما يبلغونه الخ) وأما ما عدا ذلك فهو داخل فى الامانة كما مر (قوله التي خلقها الله تعالى)
اعتراض بأنه سيد ذكر من المجزئات عدم احراق النار لآبراهيم عليه السلام والعدم ليس مخلوقا الا أن يجب
بأن المراد بعدم الاحراق برودة النار أو سلامته منها أو نحو ذلك (قوله مقرون بالتحدى) يطلق التحدى
على دعوى الرسالة لفظاً وحكما كتلبسه بمنصب الرسالة فان الخوارق التي ظهرت على يده ﷺ بعد
الرسالة لم تقارن دعواها لكنها قارنت تلبسه بذلك المنصب ويطلق على دعوى كون الخارق دليلا على
الصدق وهو الذى يقتضيه كلام الشارح الآتى لكن الاول أولى كما سيأتى ويطلق على طلب المعارضة وعليه فلا
يسمى مجزة الا القرآن اذ لم تطلب المعارضة لانه قال تعالى فأتوا بسورة من مثله قل فأتوا بعشر سور مثله قل
لئن اجتمعت الاس والجن الآية وهذا أخص من الثانى والثانى أخص من الاول (قوله فلو جاز الكذب
فى حق الرسل) بأن لم يكون ارسالاً نفس الامر (قوله والكذب على الله محال) أى لان خبره تعالى لا يكون
الاعلى وفق علمه فيكون صادقا ويكون ضده وهو الكذب مستحيلا وبيانه أن كل عالم يصح أن يخبر على وفق
علمه وكل ما صح أن يتصف به جل وعلا وجب له فيكون اتصافه اذا بالخبر على وفق علمه الذى هو معنى الصدق
واجبا واذا وجب الصدق استحال ضده وهو الكذب وأيضا لو قبلت ذاته العلية الكذب لكان واجبا له
لاستحالة اتصافه جل وعز بجائز فيكون ضده وهو الصدق مستحيلا وذلك باطل لما علم من وجوب اتصافه

تعالى يعلم ما لا يتناهى وكون العالم بالشيء يستحيل أن يخبر على وفق علمه الذي هو معنى الصدق معلوم البطلان بالضرورة * فان قلت إنه لا يلزم من كون الخبر على وفق العلم أن يكون صادقا فان الواحد منا قد يخبر بخلاف ما علم فلا يلزم العلم من الصدق * قلت الكلام في الخبر المنسوب للولى ولا شك أن ذلك لا يكون الا على وفق العلم اذ لو لم يكن على وفقه لزم النقص والنقص عليه تعالى محال وهذا لا ينفي أن الكذب يجامع العلم حق غيره لعدم استحالة النقص عليه (قوله لانهز يادوققص) أى زيادة على ما وقع ونقص عنه وظاهر أن من لوازم الكذب الزيادة والنقص وليس كذلك بل قد يكون غيرهما كأن يخبر عن شيء لم يقع أصلا فكان الاولى أن يقول لانه نقيصة الآن يقال مراده بالزيادة الزيادة على ما في الواقع ونفس الامر أعم من أن يكون بزيادة ألقاظ على ما وقع أو نقص عنه أو بغير ذلك ومراده بالنقص النقيصة أى عدم الكمال وهو من عطف اللازم على الملزوم لان من أخبر بما لم يقع فهو ناقص وليس المراد به نقص الالفاظ المقابل لزيادتها (قوله كنبج الماء) أى حين عطشت الصحابة رضى الله عنهم فأمر عليه السلام باحضار ماء فاحضرو وضع يده فيه والاصح أنه إيجاد معدوم بالنسبة للزائد وكون هذا مجزأة لا يصح البناء على التفسير الثانى للتحدى أعنى دعوى كون الخارق دليلا على الصدق لاعلى الاول أعنى دعوى الرسالة لتقدم دعواها على ذلك الخارق (قوله ونحوه) كالشعوذة أى خفة اليد يقال الشعبة ويقال لها أيضا أبو مسلى لانها تسلى الناس على أشغالهم وذلك كما يفعله الحواة وغيرهم من أرباب اللهو وانما كان معتادا لانه مجرد صنعة كل من تعلمه عرفه (قوله وهو ما يتقدم الخ) هذا معناه فى الاصطلاح أما فى اللغة فهو التأكيد والتأسيس من رهصت الحائط قوته وأسسته (قوله وهو ما يتقدم بعثة الانبياء) أى سواء قام بالنى أم بغيره كالنور الذى ظهر فى جبين عبد الله رضى الله تعالى عنه والد نبينا عليه السلام وكالامور التى كانت تراها أئمة رضى الله تعالى عنها حين حملها به عليه السلام (قوله أى لم يدعوها دليلا على صدقهم) يؤخذ منه أن التحدى دعوى الخارق دليلا على الصدق كما صرح به المصنف فى شرحه وعليه فلا تخرج الكرامة من تعريف المجزأة البناء على ما ذكره من أن الولي لا يتحدى بالكرامة وهو أحد قولين فى المسئلة والصحيح أنه يجوز أن يدعى الولاية ويتحدى بالكرامة أى يدعى دليلا على صدقه فيقول أنا ولى الله تعالى وآية ولا يثنى أن ينفلق البحر مثلا ويعلم أن نفسه ولى بخلق علم ضرورى له بذلك وحينئذ فلا تفرق المجزأة من الكرامة الا بدعوى الرسالة فقط وعلى هذا يكون تعريف المجزأة المذكور شاملا للكرامة فان كلاً أمر خارق للعادة مقرون بالتحدى أى دعوى الخارق دليلا على الصدق فلو فسر التحدى بدعوى الرسالة لكان أولى لخروج الكرامة حينئذ من تعريف المجزأة على كل من القولين المذكورين * والحاصل أن الامر الخارق للعادة ستة أقسام المجزأة وهى المقارن لدعوى الرسالة أى الذى يظهر بعد دعواها وان لم يقل آية صدق هذا الخارق والارهاص وهو ما يظهر قبلها والكرامة وهى ما يظهر على يد عبد ظاهر الصلاح والمعونة وهى ما يظهر على يد العوام تخليصا لهم من شدة مثلا والاستدراج وهو ما يظهر على يد فاسق خديعة ومكرابه والاهانة وهو ما يظهر على يده تكذيبا له كتفل مسيعة الكذاب فى عين أعور فعميت الصحيحة (قوله واحترز بقوله مع عدم المعارضة الخ) لا يخفى أن هذا مستغنى عنه بقوله خارق فان الخارق الذى أقيم دليلا على الصدق لا يمكن معارضته * واعلم أن عدم المعارضة شرط اذا كان المعارض غير نبي أما اذا كان المعارض نبيا فلا يضر فى كون ذلك الخارق مجزأة (قوله وأما برهان الخ) هو قياس استثنائى ذكر شرطيته وحذف استثنائيته القائلة لكن التالى وهو انقلاب المحرم أو المكروه طاعة باطل فبطل المقدم وهو الحيانة فثبت ضده وهو الامانة ولما كانت الملازمة فى الشرطية نظرية بينها بقوله لان الله تعالى أمرنا بالافتداء بهم الخ أى فيكون جميع ما يصدر عنهم مأموراه من الله تعالى وكل ما أمر به تعالى لا يكون الا طاعة لانه لا يأمر بالفحشاء ولم يبين

لانه زيادة ونقص ويتعالى الله عن النقائص وقوله فى حد المجزأة أمر يتناول الفعل كنبج الماء مثلا من بين الاصابع وعدم الفعل كعدم احراق النار مثلا لابراهيم عليه الصلاة والسلام واحترز بالخارق من المعتاد فانه يستوى فيه الصادق والكاذب ومن المعتاد السحرو ونحو واحترز بقوله مقرون بالتحدى عما لم يقارنه تحدا كالارهاص وهو ما يتقدم بعثة الانبياء وكرامات الاولياء فانهم لم يتحدوا بها على أحد أى لم يدعوها دليلا على صدقهم واحترز بقوله مع عدم المعارضة من أن يقول آية صدق كذا فيعارضه من يكذبه بمثل ذلك

(ص) وأما برهان وجوب الامانة لهم عليهم الصلاة والسلام فلانهم لو خانوا بفعل محرم أو مكروه لا تقلب المحرم أو المكروه طاعة فى حقهم عليهم الصلاة والسلام

بطلان الاستثنائية لظهوره وذلك لان الشارع نهى عن المحرم والمكروه وكل ما نهى عنه لا يصلح أن يكون في حال كونه منهياً عنه طاعة أى مأموراً به لان كون الشيء الواحد منهياً عنه مأموراً به من جهة واحدة محال بالضرورة وقد علم من هذا أن بيان الملازمة وبطلان الاستثنائية شرعى فيكون الدليل المذكور شرعياً لاعتبارها قسمية: بها على طريق التسامح لانه لا يسمى برهاناً حقيقة الا ما كانت مقدماته كلها عقلية كبرهان الاسدق المتقدم فانه عقلى بناء على الضعيف من أن دلالة المجزأة عقلية ولذا قال في الكبرى ويستحيل عليهم الكذب عقلاً والمعاصى شرعاً لكان هذا الدليل قوياً أشبه بمقدماته عقلية عبر بالبرهان واعترض بعضهم على الملازمة في الشرطية المذكورة بأنه لا يلزم على ما ذكر انقلاب المحرم أو المكروه طاعة اذ لا يلزمنا اتباعهم الا فيما تبين لنا أنهم يبلغونه عن الله تعالى لاني جميع ما يفعلونه ألا ترى أن أفعالهم الجبلية لا يلزمنا اتباعهم فيها ورد بأن المراد أقوالهم وأفعالهم ماعدا الجبلية وما كان غير جلي فنحن متعبدون به عموماً كادل عليه الكتاب والسنة والاجماع فلو كان منهياً عنه لا تقلب طاعة وهو ظاهر (قوله لان الله تعالى أمرنا الخ) ان كان الضمير لهذه الامة ورد عليه أنه لا يلزمنا الاقتداء بغيره عليه السلام كعيسى وموسى فلا يصح قوله بالاقتداء بهم الآن يجاب بأنه مبنى على أن شرع من قبلنا شرع لنا فيما لم يرد عن نبينا فيه شيء أى ما لم يردنا نسخ وهو مذهب المالكية الذين منهم الشارح وقول ضعيف عند الشافعية وان كان لجميع المكلفين من هذه الامة وغيرها على سبيل التوزيع أى كل أمة مأمورة بالاقتداء بنبيا صاحب ذلك ان ثبت عن الشارع أن شرع الامم السابقة في وجوب الاقتداء بهم كشرعنا ولا يكتفى في ذلك بكون الاصل مساواة الانبياء في الاقتداء بهم لنبينا عليه الصلاة والسلام حتى ثبت خلافه لان المدعى وجوب الاقتداء فلا بد فيه من النقل لأصل الاقتداء حتى يكتفى فيه بالأصل المذكور (قوله في أقوالهم وأفعالهم) أى وتقريراتهم أى سكوتهم على الفعل اذ لا يقرون أحداً على خطأ أو أن مراده بالأفعال ما يشمل التقريرات والمراد بالأفعال ماعدا الجبلية كالقيام والقعود والمشي لانام تتعبد بها كما مر (قوله لكنا مأمورين الخ) لا يخفى أن تقريره مخالف لتقرير المصنف لان الملازمة في كلام المصنف بين الخيانة واتقلاب المحرم أو المكروه طاعة والشارح جعلها بين الخيانة وكوننا مأمورين بالمحرمات أو المكروهات والخطب يسير لان كوننا مأمورين بما ذكر لازم للانقلاب وقوله وكوننا مأمورين الخ بيان للاستثنائية القائلة لكن كوننا مأمورين بالاقتداء بهم في المحرمات أو المكروهات باطل وقوله لقوله تعالى دليل لها وقوله أما كوننا مأمورين الخ بيان للملازمة في الشرطية وقوله سوى ما ثبت اختصاصهم به فيه اشارة الى أن الاصل عدم الاختصاص وهو كذلك فليس للكف منا أن يتوقف لاحتمال الاختصاص بل يتبعه عليه الصلاة والسلام في أقواله وأفعاله حتى يثبت أنهم من خصائصه عليه السلام والباء في قوله به داخله على المقصور أى سوى ما ثبت أنه مقصور عليهم لا يتعداهم الى أعمهم كمنكاح أكثر من أربع حراً ثلثنا عليه السلام (قوله قل ان كنتم تحبون الله) ان كان الخطاب لعموم الامة فلا استدلال بالاية ظاهراً وان كان لقوم مخصوصين كما روى عن الحسن أن قوماً قالوا يا رسول الله انما يحب الله فانزل الله قل ان كنتم تحبون الله فلا استدلال به من جهة أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لوجود المعنى المذكور وهو أن محبة تعالى توجب اتباع حبيبه عليه السلام في جميع الامة المخاطبين وغيرهم وكذا يقال في كل خطاب لاول الامة (قوله فقد علم من دين الصحابة) أى طريقهم وعاداتهم وكان الاولى عدم التفرع لان هذا دليل بان معطوف على قوله كتاب الله تعالى كأنه قال كتاب الله تعالى وفعل الصحابة (قوله دون توقف) أى متى أمرهم بفعل شيء امتثاوه وهذا بالنظر للغالب والافتدوق منهم التوقف كما وقع في غزوة الفتح حين أمرهم بالفطر في رمضان فاستمروا على الامتناع فتناول القديح وشرب فشربوا وكما وقع في غزوة الحديبية أنه

لان الله تعالى قد أمرنا بالاقتداء بهم في أقوالهم وأفعالهم ولا يأمر الله بفعل محرم ولا مكروه وهذا بعينه هو برهان وجوب الثالث

(ش) أى الدليل على وجوب الامانة للرسول أنهم لو خانوا بفعل محرم أو مكروه لكنا مأمورين بالاقتداء بهم فيه وكوننا مأمورين بالمحرمات أو المكروهات لا يصح شرعاً لقوله تعالى قل ان الله لا يأمر بالفحشاء فيكون فعلهم كذلك لا يقع وأما كوننا مأمورين بالاقتداء بهم في أقوالهم وأفعالهم سوى ما ثبت اختصاصهم به فدليله كتاب الله تعالى قال تعالى في حق نبينا محمد عليه السلام قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله وقال تعالى واتبعوه لعلكم تهتدون وقال تعالى ورجتى وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الى غير ذلك فقد علم من دين الصحابة ضرورة اتباعه عليه السلام دون توقف

ﷺ أمرهم بالنحر فلم ينحروا الا بعد فعله ﷺ وذلك انه ﷺ قال لهم قوموا فانحروا واحلقوا
 قال الراوي فوالله ما قام منهم أحد حتى قال ذلك ثلاث مرات فلما لم يقم منهم أحد دخل على أم سلمة رضى
 الله عنها فذكر لها ما لقي من الناس فقالت أم سلمة يا نبي الله أتعب ذلك أخرج ولا تكلم أحدا حتى تفعل
 ذلك فخرج فنحر بيده ودعا حلقه فلما رأى ذلك قاموا فنحروا وجعل بعضهم يحلق بعضا حتى كاد بعضهم
 يقتل بعضا كما في البخاري واعتذروا عن توقفهم باوجه منها انهم حلوا الامر على الندب وقيل انهم
 بهتهم ضرورة الحال فاستغرقوا في التفكير فيما وقع لهم في تلك الغزوة من المشقة وذلك أنه ﷺ
 قدم هو وأصحابه معتمرين ونزلوا بأقصى الحديبية فنعمهم المشركون من دخول مكة فارسل ﷺ
 عثمان بن عفان بكتاب لاشراف قريش يعلمهم أنه إنما قدم معتمرا لا فصيما على أن لا يدخل
 مكة هذا العام ثم رعى رجل من أحد الفريقين الآخر فكانت معاركة بالنبل والحجارة فامسك رسول
 الله ﷺ بعضهم وأمسك الكفار عثمان فاشاع ابليس أنهم قتله ورفع به صوته فقال رسول الله
 ﷺ لا تبرح حتى تناجزهم الحرب أى نجعل قتالهم ودعا الناس تحت الشجرة للبيعة على الموت
 أو على أن لا يفروا وقت الحرب فبايعوه على ذلك فلما سمع المشركون بالبيعة خافوا فارسلوا رجلا
 منهم يعتذر بان أصحابه حبسوا وان القتال لم يقع الا من سفهائهم وطلب أن يبعث اليهم من أسر منهم فقال
 ﷺ انى غير منسلهم حتى ترسلوا أصحابى فقال ذلك الرجل أنصفتنا فبعث الى قريش فارسلوا
 عثمان وجاعة من المسلمين ووقع الصلح بين النبي ﷺ وبين ذلك الرجل على شروط وهى ان
 يوضع الحرب بينهم عشرين سنة وأن يؤمن بعضهم بعضا وان يرجع عنهم عامهم هذا وياتى معتمرا في العام
 القابل وان يرد اليهم من جاء منهم وأسلم وأن من جاء ممن تبعه لم يردوه اليه وكتب لهم على بن أبى طالب
 بذلك كتابا فكره المسلمون هذه الشروط وقالوا يا رسول الله أتكتب اننا نرد ولا يردون قال نعم ان من
 ذهب منا اليهم فأبعده الله ومن جاء منهم الينا فسيجعل الله له فرجا ومخرجا بعد الصلح قال ﷺ
 لصحبه قوموا فانحروا وكرر ذلك ثلاثا فلم يقوموا فدخل على أم سلمة فقال هلك المسلمون أمرتهم أن يحلقوا
 وينحروا فلم يفعلوا فقالت له يا رسول الله لا تأمهم فانه شق عليهم هذا الصلح بغير فتح أخرج فانحروا الى آخر
 ما تقدم وجواز الصلح بشرط ردم من جاء مسلما منسوخا عند أبى حنيفة وقال باقى الأئمة غير منسوخ فيصح
 شرط رد ذكر بالغ عاقل لأمراة (قوله وهو) أى ما ذكر من الآيات وما علم من دين الصحابة الخ دليل
 قطعى الخ ويحتمل أن الضمير لاتباع الصحابة ﷺ من غير توقف (قوله وان أفعالهم) أى
 الرسل اذ لا فرق في ذلك بين نبينا ﷺ وبينهم عليهم أفضل الصلاة والسلام فلا يرد أن المناسب
 لما قبله أن يقول لان أفعاله بالافراد (قوله وأقل ذلك) أى التقرب المفهوم من قوله قرب (قوله وناهيك
 الخ) يستعمل اسم فاعل بمعنى كافيك ومصدرا بمعنى حسبك قال يس وهو المراد هنا اه والظاهر انه
 يصح ارادة الاول أيضا وعرض كلام الشارح بان قوله وناهيك به منزلة ينافى قوله سابقا وأقله أن يقصدوا به
 التعليم فان ذلك يقتضى انه قليل وهذا يقتضى انه عظيم وأجيب بانه لا منافاة لانه الاول بحسب الكم أى العدد
 اذ الفعل الواحد قد يشتمل على قرب متعددة كالأكل فانه يقصد به التشبع واقامة البنية والتقوى
 على العبادة وغير ذلك ولأنك ان قصد التشريع للغير قابل بالنسبة لغيره من تلك القرب والثاني بحسب
 الكيف كما تقرر وقوله منزلة أى رتبة اذ رتبة التعاليم أعظم رتبة (قوله لولم يبلغوا لستموا) هذا قياس
 استثنائى حذف استثنائيته القائلة لكن كتمانهم باطل وقوله ولو كنتم وادليل تلك الاستثنائية وهو قياس
 استثنائى أيضا حذف استثنائيته القائلة لكن كوننا مسورين بالاقتداء بهم في ذلك باطل ذكر دليلها بقوله
 والله تعالى لا يأمر الخ ولا يخفى أن هذا التقرير مناسب لتقريره هو للدليل السابق حيث جعل الملازمة

على عصمته من جميع المعاصي والمكروهات وان أفعالهم عليهم الصلاة والسلام دائرة بين الواجب والمندوب والباح وهذا بحسب النظر الى الفعل من حيث ذاته وأما بالنظر اليه من حيث عوارضه فالحق ان أفعالهم دائرة بين الواجب والمندوب لان المباح لا يقع منهم الا على وجه يكون قربا وأقل ذلك أن يقصدوا به التشريع للغير وذلك من باب التعليم وناهيك به منزلة وقوله وهذا بعينه هو برهان وجوب الثالث أراد بالثالث التبليغ وذلك لانهم لولم يبلغوا لستموا ولو كنتموا بالاقداء بهم في الكتمان والكتان محرم ملعون فاعله والله تعالى لا يأمر بمحرم ولا مكروه فلا يقع منهم وهذا معنى قوله وهذا بعينه هو برهان وجوب الثالث

بين الخيانة وكوننا مأمورين بالاقتداء بهم في المحرمات والمكروهات والمناسب لتقرير المصنف أن يقال لو خانوا بكتان شئ مما أمروا بقبليغه لا تقلب الكتان طاعة لانا مأمورون بالاقتداء بهم في أقوالهم وأفعالهم ولا يأمر تعالى بمحرم ولا مكروه لكن كون الكتان طاعة باطل لانه محرم باجماع ملعون فاعله اذا علمت هذا تعلم أن المراد بقول المصنف وهذا بعينه الخ المماثلة في التقرير فقط لا المماثلة في الذات لان هذا الدليل مغاير للدليل السابق من وجهين الاول أن مقدم شرطية الاول وتاليها أهم من مقدم شرطية الثاني وتاليها وذلك ان مقدم شرطية الاول لو خانوا بفعل محرم أو مكروه ومقدم شرطية الثاني لو كتموا والخيانة أهم من الكتان اذ يلزم من الكتان الخيانة دون العكس وتالي شرطية الاول كون المحرم أو المكروه طاعة وتالي شرطية الثاني كون الكتان طاعة ولا يخفى أن الاول أهم من الثاني الوجه الثاني ان نتيجة الاول وهي لم يخونوا أخص من نتيجة الثاني وهي لم يكتموا اذ كلما صدق لا خيانة صدق لا كتمان وليس كلما صدق لا كتمان صدق لا خيانة واذا تغير الدليلان فبإذ كرم يكن أحدهما عين الآخرة فقوله بعينه أي في التقرير فقط كما سبق وكذا يقال في العينية على تقرير الشارح السابق (قوله وأما دليل جواز الخ) عبر بالدليل دون البرهان وان كانت مقدماته عقلية لمجرد التفنن (قوله الاعراض البشرية) أل فيها العهد والمعهود ما تقدم وهي التي لا تؤدي الى نقص شرعا أما التي تؤدي الى نقص شرعا للمحرمات والمكروهات أو عرفا كالجذام والبرص ونحوهما من كل منفرد فمتنعة في حقهم أما امتناع الاول فدليله مأمور وهو دليل الامانة أي العصمة وأما امتناع الثانية فدليله أن فيها تنفيرا وذلك يخل بحكمة الرسالة وهي تبليغ الشرائع (قوله فمشاهدة وقوعها بهم) من اضافة الصفة للوصف أي فوق وقوعها بهم أي وجودها بعد عدم المشاهدة وهذا اشارة الى قياس اقتراي من الشكل الاول حذف كبراً وكيفية تركيبه أن تقول الاعراض البشرية شوهة ووقوعها بهم وكل مشاهد الوقوع جائز فالاعراض البشرية جائزة وبيان الكبرى أن الوقوع يستلزم الجواز والصغرى ضرورة ويحتمل تقريره استثنائياً بان تقول لو لم تجز الاعراض البشرية في حقهم لما وقعت بهم لان ما لا يجوز لا يقع لكن التالي باطل لمشاهدة وقوعها بهم فبطل المقدم وهو عدم جواز الاعراض البشرية فثبت نقيضه وهو جواز وقوعها بهم وهو المطلوب (قوله أما التعظيم أجورهم) * فان قلت ان المولى يجوز أن يعظم أجورهم بدون وقوع تلك الاعراض كالمرض * قلت لا يستل عمياً يفعل فذلك لحكمة لانعامها (قوله أول للتشريع) أوفى كلامه مانعة خلو تجوز الجمع وقوله أول للتسلي أي التصبر أي تصبر غيرهم من الامم عن الدنيا بضم الدال وكسرهما والمراد بهاتين الاموال وتوابعها كالجاه والفخر والالفة بحيث يجدون الراحة واللذة عند فقدها أما في قوله وعدم رضاه بها دار جزاء فالمراد بهاتين الامم والارض أوجلة العالم وقوله والتنبه أي تنبيه غيرهم أي جعله متنبها أي متقيظاً لخسة أي حقارة قدرها وقوله باعتبار أحوالهم متعلق بكل من التسلي والتنبه والمراد بالاعتبار حيثئذ التفكير والنظر والملاحظة أي يتسلى ويتنبه لما ذكر بسبب ملاحظته لاحوالهم من مقاماتهم لشدائدها مع أنهم أحباؤه تعالى وأصفياءه وقرر شيخنا انه متعلق بقوله وعدم رضاه والمراد بعدم الرضا الكراهية أي ان الله تعالى يكره أن تكون دار جزاء لهم وكراهته لذلك متفاوتة باعتبار أحوالهم أي مقاماتهم ومراتبهم فمن كانت مرتبته عالية كرهها له كراهة شديدة ومن كانت مرتبته ساقطة كرهها له كراهة غير شديدة وكذا الكراهة متفاوتة باعتبار أي بحسب تفاوت أحوالهم عليهم الصلاة والسلام ويصح أن يكون متعلقاً بكل من الافعال الاربعة على وجه التنازع (قوله لمن عاصروهم) جواب عما يقال انهم شاهد ذلك فكيف يقول المصنف فمشاهدة وقوعها بهم الخ ويمكن أن يكون مراده بالمشاهدة ما يشمل المشاهدة حكماً كالبلوغ بالتواتر المذكور (قوله وليس بعدا اعيان) أي أوال تواتر فالاول راجع لمن شاهد والثاني لمن لم يشهد (قوله لانهم عليهم الصلاة والسلام

(ص) وأما دليل جواز الاعراض البشرية عليهم فمشاهدة وقوعها بهم لتعظيم أجورهم أول للتشريع أول للتسلي عن الدنيا والتنبه لخسة قدرها عند الله تعالى وعدم رضاه تعالى بهادار جزاء لانبيائه وأوليائه باعتبار أحوالهم فيها عليهم الصلاة والسلام (ش) يعني ان دليل جواز الاعراض البشرية على الرسل عليهم الصلاة والسلام مشاهدة وقوعها بهم لمن عاصروهم وبلوغ ذلك بالتواتر لغيره وليس بعدا العيان بيان لانهم عليهم الصلاة والسلام

مرضواواكلواوشربواوتزوجواثم بين فوائده وقوع الاعراض البشرية بهم فمن ذلك تعظيم أجرهم في مرضهم وأذية الخلق لهم ولهذا قال ﷺ أشدكم بلاء الانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل وذلك بعدل الله واختياره والافهوقادر

(١٢١)

على ايصال ذلك اليهم
دوت واسطة ومن
الفوائد تشريع
الاحكام كاعرفنا احكام
السهو في الصلاة من
سهو نبينا ومولانا محمد
ﷺ وكيف تؤدي
الصلاة في المرض
والخوف من فعله ﷺ
عند ذلك ولا يقال أن
ذلك يحصل بقوله ﷺ
لانه يقال في الجواب لو
بينه ﷺ بالقول
لكان الذي نزل به
السهو والمرض يتكلف
خلاف ذلك لانه يقول
لو بينه ﷺ في المرض
فصلى جالسا ونحو هذا
وهذا ما ظهر للؤلؤف
ومن فوائدها أيضا
التسلي عن الدنيا أي
التصبر ووجود اللذة
والراحة عند فقدها
ومن فوائدها التنبيه
لحسنة قدر الدنيا عند الله
بما يراه العاقل من
مقاسة هؤلاء السادة
الكرام خيرة الله
نعالي من خلقه
لشدائدها وأعراضهم
عنها وعن زخرفها الذي

مرضوا) تعليل لوقوع مطلق الاعراض بهم أي الدليل على وقوع مطلق الاعراض بهم أنهم مرضوا الخ
لان ثبوت الجزئي يدل على ثبوت الكل * واعلم أن المصاب بتلك الاعراض ظواهرهم فقط أما باطنهم
فلا تصيبها ولا تمنع تعلقها بالرب سبحانه وتعالى (قوله أشدكم بلاء الانبياء) أي مصيبة وامتحان الانبياء
لما خصوا به من زيادة قوة النفس ولان نعم الله عليهم أكثر والبلاء في مقابلة النعم فمن كانت نعم الله عليه
أكثر كان بلاءه أشد ولذا ضعف حد الحر على العبد وكان على النبي ﷺ من التشديدات في
التكليف ما لم يكن على غيره وقوله ثم الاولياء أي ثم التي للتراخي لان رتبتهم بعيدة عن رتبة الانبياء
* وسبب صبرهم أنهم تارة يلاحظون ثواب الله فيسبون ألم البلاء وتارة يلاحظون عظمة الملبى وجلاله وكماله
فيستغرقون في مشاهدة ذلك فلا يشعرون بالألم والمراد بالاولياء الاكابر منهم لاجل أن يغير قوله ثم الامثل
فالامثل اذ بعض الامثل أولياء أيضا والامثل بمعنى الافضل والاقترب الى الخير وأما القوم خيارهم
قال القشيري فكل أحد ليس أهلا للبلاء اذ البلاء للاولياء فاما الاجانب فيتجاوز عنهم ويحلى سبيلهم
للكرامتهم ولكن لحقارة قدرهم وروى أنه ﷺ أراد أن يتزوج بامرأة جيلة فقيل أنها لم تمرض
فأعرض عنها وتزوج عمار بن ياسر امرأة فلم تمرض فطلقها (قوله وذلك) أي وقوع المرض واذية
الخلق بعدله والعدل تصرف المالك في ملكه (قوله والا) أي والاقل أنه واقع بعدله واختياره بل لعله
فلا يصح لان الله تعالى قال الخ فهو تعليل لمحدوف (قوله ولا يقال ان ذلك يحصل بقوله ﷺ)
أي فلا فائدة في وقوع الاعراض وحاصل الجواب ان دلالة الفعل أقوى من دلالة القول لانه قد يعتد
المكلف في القول الترخيص فيخاله ويرتكب المشقة كان يعيد الصلاة في السهو ويصلي قائما في
المرض فقوله يتكلف خلاف ذلك أي بان يعيد الساهی صلاته من أولها ولا يقتصر على السجود ويصلي
المرض قائما وان حصل له المرض الشديد بخلاف ما اذا فعل ذلك ﷺ فانه لا يعدل أحد عن فعله ﷺ
بعد رؤيته أو ثبوته بما يثبت به اذ لا يفعل ﷺ لنفسه الا الافضل (قوله لانه يقول لو بينه الخ) يحتمل
أن تكون لوشروطية وجوابها محذوف أولو بينه بالفعل لكان ادعى الى امتثالنا لما تقدم أن دلالة الفعل
أقوى من دلالة القول لكن لم يبينه بالفعل فلم يكن ادعى الى ذلك فهو قياس استثنائي وفيه نظر لان
استثناء تقيض المقدم ممتنع لما تقرر في المنطق ان استثناء تقيض المقدم لا ينتج تقيض التالي وأجاب شيخنا
بان محل امتناع ذلك اذا كان القياس للاستدلال أما اذا كان للتعليل كماها فلا يمتنع (قوله بما يراه)
أي بسبب ما يراه وقوله لشدائدها متعلق بمقاسة وقوله واعراضهم معطوف على مقاسة وقوله اعراض
مفعول مطلق والمراد بالحق المشتغلون بتحصيل الدنيا المعرضون عن الآخرة ولولا هم لخربت الدنيا وليس
المراد بهم من عندهم سوء خلق وقوله والنجاسة من عطف الخاص على العام وقوله كن في الدنيا هذا
خطاب لابن عمر والمراد ما يعمه وغيره وقوله كاذك غريب أي كسافر قدم بلدا لا مسكن له فيها وأهل
فقاسي الذل والمسكنة في غربته وتعاق قلبه بالرجوع الى وطنه ولما كان الغريب قديما في بلاد الغربة أضرب
عنه بقوله أو عابرسبيل أي بل كن مثل المار في الطريق لاجل أن يصل الى بلده وينو بينها فاوثر مهلكة
فهمل له أن يقيم لحظة زاد الترمذي وعد نفسك من أهل القصور وبلغ رسول الله ﷺ ان أسامة بن زيد
اشترى جارية الى شرف فصار يقول ألا تجنون من أسامة المشتري الى شهر والله ان أسامة لطريق الامل
ثم قال ﷺ والله ما رفعت قدى فظننت أن أضعها حتى أقبض ولا فتحت عيني وظننت أني اغمضها حتى

(١٢١ - شرقاوى)

غركثيرا من الحق اعراض العقل عن الجيفة والجاسة وهذا قال عليه الصلاة والسلام
الدنيا جيفة قنبرة ولم يأخذوا عليهم الصلاة والسلام منها الا شيئا زاد المسافر المستجمل ولهذا قال عليه الصلاة والسلام كن في الدنيا كأنك
غريب أو عابرسبيل وقال عليه السلام لو كانت الدنيا نزن عند الله جناح بعوضة

أقبض ولا لقيت لقمة وظننت أن أسيغها حتى أقبض والذي نفسي بيده انما توعدون لآت وما أتم
بمحجزين وأخرج أبو نعيم عن أبي هريرة قال جاء رجل الى النبي ﷺ فقال يا رسول الله مالي لأحب الموت
قال ألك مال قال نعم قال قدمه فان قلب المؤمن مع ماله ان قدمه أحب أن يلحق به وان أخره أحب أن يتأخر عنه
(قوله ماسقى الكافر منها جرعة ماء) بثقلت الجيم أى غرفة أى لو كان لها أدنى قدر مات مع الكافر فيها أدنى
تمتع (واعلم) ان الزم الوارد في الدنيا انما هو في الدنيا الشاغلة عن الله تعالى أما غيرها فلا قال
ﷺ نعمت الدنيا مطية المؤمن بها يصل الى الخير وبها ينجو من الشر ولا يعارض ذلك قوله ﷺ الدنيا
ملعونة ملعون ما فيها الا ذكر الله وما والاى من التسبيح والتحميد وعالما أو متعلما لجل ذلك على الدنيا
الشاغلة كما مر في الدنيا ليست بمدحوة لذاتها ولا مذمومة لذاتها وللمخشوى في ذمها

صفت الدنيا لا ولاد الزنا * ولن يحسن ضرباً أو غنا

وهي للحر مخاض كدر * غبن الحر لعمرى غنا

والمراد بالحر مذهب الاخلاق حسن الفعال طيب الاصول وهو المراد أيضاً بقول الشاعر

سألت الناس عن خل وفي * فقالوا ما الى هذا سبيل

تمسك ان ظفرت بذيل حر * فان الحر في الدنيا قليل

وبقول الشافعي رضي الله عنه الحر من راعى وداد لحظه وانتمى لمن أفاده لفظه والليم من اذا ارتفع جفا
أقار به وأنكر معارفه ونسى فضل معلمه (قوله وابان) أى أظهر به (قوله ويجمع معاني هذه العقائد)
الاضافة بيانية أن أريد بالعقائد المعتقادات أى معاني هي العقائد فان أريد بها الالفاظ الدالة عليها وهي
الجل المتقدمة كقولك الله موجود الله قادر الله مرید كانت حقيقة أى معاني للعقائد وقوله كلها يصح فيه
النصب على أنه تأكيدي للعاني والجر على أنه تأكيد للعقائد وقوله قول لا إله إلا الله فاعل يجمع على حذف
مضاف أى معنى قول لا إله إلا الله كما قرره الشارح لان الجامع لما ذكر هو المعنى لا اللفظ واضافة قول
بمعنى مقول لما بعده للبيان أى مقول هو لا إله إلا الله ودلالته على تلك العقائد دلالة التزام كما سيأتي ولا ينافيه
التعبير بقوله يجمع لان الملزوم بالنظر الى دلالاته على اللوازم المتعددة يصح وصفه بجمعه لها * ثم اعلم ان الخبر
في لا إله إلا الله محذوف قدره بعضهم بقوله موجود وبعضهم بقوله ممكن وعلى أشكال أما على الاول فلانه
يصير المعنى لا إله موجود إلا الله وهل ذلك الا له مستحيل أو ممكن كل محتمل والمقصود الاول وأما على الثاني
فلانه يصير المعنى لا إله يمكن إلا الله فانه ممكن وهل هو موجود أو لا لا يستفاد ذلك فلا يدل الكلام حينئذ
على وجوده تعالى واختار بعضهم هذا وجهه بأن وجوده تعالى مسلم الثبوت والقصد من الجملة انما هو نفي
امكان الوجود لغيره تعالى (قوله فعنى لا إله إلا الله) تفريع على ما قبله لانه يلزم من كون معنى الألوهية
استغناء الاله عن كل ما سواه ان معنى الاله المستغنى عن كل ما سواه فيكون معنى لا إله إلا الله لا مستغنى
عن كل ما سواه الخ لان الاله مشتق من الألوهية ويلزم من معرفة المشتق منه معرفة المشتق فيلزم أن معنى
التركيب الذي وقع فيه المشتق ما ذكرتم المشهور ان معنى الاله المعبود بحق ومعنى الألوهية المعبودية بحق
أى كون الاله معبوداً بحق ويلزم من كونه معبوداً بحق أنه مستغنى عن كل ما سواه مفتقر اليه كل ما عداه
وحينئذ يكون معنى لا إله إلا الله المطابق لمعنى لا معبود بحق إلا الله ويلزم من ذلك انه لا مستغنى عن كل ما سواه
إلا الله فاذا ذكره المصنف من التفسير تفسير باللازم ولم يفسر ذلك بالمعنى المطابق لان اندراج العقائد
في المعنى الاتزامي المذكور أظهر منه في المعنى المطابق (قوله لا مستغنى) بفتح الياء في كثير من النسخ
وفيه أن ذلك شبيه بالمضاف فحقه الصب كفاي بعض النسخ الا أن يقال انه جار على طريقة البغداديين الذين

ماسقى الكافر منها
جرعة ماء فاذا نظر
العاقل في أحوال
الانبياء عليهم الصلاة
والسلام في الدنيا علم
انها لا قدر لها عند الله
اذ لو كان لها قدر عنده
لما حى منها أنبياءه
ورسله وخاصة خلقه
وأشرافهم وبسطها
على الكفار والفجار
ولو كانت دار جزاء
لجعلهم فيها لانهم أكثر
الخلق عبادة وأشدهم
طاعة هذا آخر ما يجب
على المكلف معرفته
وما بعده زيادة خير وعلم
بكل الشيخ به الفائدة
وأبان به فضل هذه
الكلمة المشرفة التي
هي كلمة التوحيد فقال
(ص) ويجمع معاني
هذه العقائد كلها قول
لا إله إلا الله محمد رسول
الله اذ معنى الألوهية
استغناء الاله عن كل
ما سواه وافتقار كل
ما سواه اليه فعنى لا إله
إلا الله لا مستغنى عن
كل ما سواه ومفتقر اليه

كل ما عداه (الا الله تعالى) (ش) أي معنى هذه العقائد يندرج تحت معنى لا إله (١٢٣) إلا الله وبين ذلك بتفسير معنى

يجرون الشبيه بالضاف مجرى المفرد في ترك تنوينه أو يقال ان قوله عن كل ما سواه متعلق بمحذوف أي
لا مستغنى يستغنى عن كل ما سواه وليس متعلقا بقوله لا مستغنى حتى يكون شديدا بالضاف وقوله مفتقرا
بالنصب أو الرفع لا البناء لعدم تكرار لا (قوله كل ما عداه) عدل عن كل ما سواه مع أن معناها واحد فرارا
من قبح التكرار ولجورد التفنن (قوله وبين ذلك الخ) أي الاندراج بتفسير معنى الالهية غير مركب
أي مفردا على حدته غير مضموم للذات حالة كونها مدلولي لفظ واحد وقوله ثم بين معناها مركبا أي حال
كون معناها مضموما للذات مدلولي لفظ واحد وهو الاله اذ معناه ذات ثبت لها الالهية ولا يخفى أن تفسير
المشتق يستلزم تفسير المشتق منه فاذا فسر الاله بأنه الذي يستغنى عن كل ما سواه الخ فقد فسر الالهية
بالاستغناء فليس مراده بالافراد والتركيب معناها الاصطلاحى اذ ليس هنا الا الالهية والاله وكلاهما
مفرد اصطلاحيا الا ان معنى الاول الوصف فقط والثاني الذات والوصف ومعلوم انه لم يفسر الاله وحده بل
في ضمن تفسير لا اله الا الله (قوله أما استغناؤه جل وعز عن كل ما سواه) انما قدم الاستغناء على الافتقار
لان الاول وصفه تعالى والثاني وصف فعله والسر في تعبيره تارة بيوجب وتارة بيؤخذ ان العقيدة ان كانت من
قبيل الواجب يعبر فيها بيوجب تنبيها على وجوبها وعلى ان ضدها مستحيل وان كانت من قبيل الجائر
يعبر فيها بيؤخذ غير مفيد بالوجوب * فان قلت ان عقيدة الوجود تؤخذ من الكلمة المشرفة اذ التقدير
لا اله في الوجود أو موجود الا الله فيؤخذ من الاستغناء من الضمير في الخبر انه موجود فالحجج الى أخذه
من الاستغناء * قلت المأخوذ من الاستغناء مطلق الوجود والمأخوذ من الاستغناء وجوبه لله تعالى
(قوله والقدم والبقاء) في ذكرهما بعد الوجود تصريح بما علم التزاما لما صرنا يلزم من وجوب الوجود
وجوب القدم والبقاء (قوله والقيام بنفسه) اعترض بأنه يلزم على جعل الاستغناء مستلزما للقيام بالنفس
استلزام الشيء بنفسه لما صرنا من تفسير القيام بالنفس بالاستغناء وأجيب بأن الاستغناء الذي فسر به القيام
بالنفس أخص من الاستغناء عن كل ما سواه لان المراد بالاول الاستغناء عن المحل والمخصص فقط والثاني
أعم منه لانه يستلزم نفي الغرض ونفي وجوب فعل شيء أو تركه عليه ونفي التأثير بقوة أو دعت في الشيء والقيام
بالنفس لا يستلزم هذه الامور وان كان مستلزما لوجوب الوجود والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث والتزه
عن النقائص فالمراد بقول بعضهم ان الاستغناء الذي فسر به القيام بالنفس خاص انه أخص من الاستغناء
عن كل ما سواه وليس المراد انه لا عموم فيه أصلا لما علمت من استلزامه ما ذكر (قوله ويدخل في ذلك)
أي في وجوب التزه عن النقائص وأشار بذلك الى أنه عام لشموله ما ذكر وغيره كالقدم والبقاء لان النقائص
تشمل الحدوث والقضاء مثلا (قوله اذ لو لم تجب له هذه الصفات الخ) أي بأن كانت جائزة وانما جعلناه على ذلك
وان كان نفي الوجوب أعم من الجواز والاستحالة لان لزوم الحاجة الى المحدث لا يترتب الاعلى جواز الوجود
لاعلى الاستحالة وهذا قياس استثنائي حذف منه الاستثنائية القائلة لكن احتياجه الى ذلك باطل فبطل
المقدم وثبت نقيضه الذي هو وجوب تلك الصفات وهو المطلوب وبيان ذلك تفصيلا ان تقول لو لم يكن
الوجود واجبا بأن كان جائزا لاحتاج الى العاقل لاستحالة وقوع الجائر بنفسه والاحتياج ينافي الاستغناء
ولو لم يجبه القدم بأن كان حادثا لاحتاج الى محدث والاحتياج ينافي الاستغناء ولو لم يجبه البقاء بأن
أمكن أن يلحقه عدم لكان جائزا لوجود لصدق حقيقة الجائر عليه وجواز الوجود يستلزم الاحتياج
الى الفاعل لاستحالة وقوع الجائر بنفسه والاحتياج ينافي الاستغناء ولو لم يجبه له المخالفة للحوادث
بأن مائل شيأ منها لكان حادثا مثلها لوجوب استواء المثليين فيما يجب من الحدوث والحدوث يستلزم
الاحتياج الى المحدث والاحتياج ينافي الاستغناء ولو لم يجبه له القيام بالنفس بأن احتاج الى
مخصص لكان حادثا والحدوث يستلزم الاحتياج الى المحدث والاحتياج ينافي الاستغناء أو احتاج
الى محل لكان صفة والصفة تحتاج الى محل تقوم به والاحتياج ينافي الاستغناء ولو لم يجبه له السمع

الالهية غير مركب
وان معناها الاستغناء الاله
عن كل ما سواه وافتقار
كل ما سواه اليه ثم بين
معناها مركبا بقوله
فعنى لا إله إلا الله الى
آخرها وهو كلام ظاهر
(ص) وأما استغناؤه
جل وعز عن كل ما سواه
فهو يوجب له تعالى
الوجود والقدم والبقاء
ومخالفته للحوادث
والقيام بنفسه والتزه
عن النقائص ويدخل
في ذلك وجوب السمع
له تعالى والبصر والكلام
اذ لو لم تجب له هذه
الصفات لكان محتاجا
الى المحدث أو المحل أو من
يدفع عنه النقائص
(ش) لما ذكر أن معنى
الالهية التي انفرد بها
مولانا جل وعز تشتمل
على معنيين احدهما
استغناؤه جل وعز عن
كل ما سواه والثاني
افتقار كل ما سواه اليه
جل وعز أخذ يذ كر
ما يندرج من عقائد
الايمان تحت المعنى
الاول ثم يذ كر ما يندرج
تحت المعنى الثاني فذكر
انه يندرج تحت المعنى
الاول الوجود وما ذكر
معه وقوله ويدخل في
ذلك أي في نزله تعالى عن النقائص وجوب ما ذكر من الصفات

بغنى ولوازمها وهو كونه تعالى سميعا بصيرا متكلما ثم بين وجه استلزام استغناؤه جل وعز عن كل ما سواه بقوله اذ لو لم يجب له هذه الصفات لكان محتاجا الى الخ لا لولم تجب له هذه الصفات لم يكن مستغنيا عن كل ما سواه لثبوت حاجته لو انتفت واحدة مما ذكر من الصفات ثم نوع الحاجة بأنها تارة تكون الى المحدث وهذا استدلال على وجوب الوجود والقدم والبقاء ومخالفته تعالى للحوادث وأحد جزئي تفسير القيا بالنفس وهو الغنى عن المخصص وتارة (١٢٤) تكون الى المحل وهذا استدلال على وجوب الجزء الآخر وهو الغنى عن

المحل وتارة تكون الى من يدفع عنه النقائص وهذا استدلال على وجوب تنزهه تعالى عنها فهو من اللف والنشر المرتب فقد اندرج في استغناؤه جل وعز عن كل ما سواه إحدى عشرة صفة من العشرين الواجبة واحدة نفسية وهي الوجود وأربعة سلبية وهي التي بعدها وثلاثة معاني وهي السمع والبصر والكلام وثلاثة معنوية وهي كونه سميعا بصيرا متكلما (ص) ويؤخذ منه تنزهه تعالى عن الاغراض في أفعاله وأحكامه والالزم اقتقاره تعالى الى ما يحصل غرضه كيف وهو جل وعز الغنى عن كل ما سواه (ش) هذا مما يندرج تحت مخالفته تعالى للحوادث الذي استلزمه استغناؤه جل وعز عن كل ما سواه وهو انه لا غرض له في فعل من الافعال ولا حكم من

وما في معناه بأن كان متصفا بهذه الذي هو نقص لكان محتاجا الى من يدفع عنه النقائص والاحتياج ينافي الاستغناء وانما التفت هنا للدليل العقلي في السمع وما بعده وان كان النقلي أقوى منه كما مر لان الاندراج انما يتأتى على الدليل العقلي لا النقلي كما هو واضح (قوله يعني ولوازمها) بالرفع فاعل فعل محذوف أى ويدخل فيه لوازمها أو معطوف على وجوب وأشار بذلك الى أن في كلام المصنف حذف العاطف والمعطوف والتقدير ولوازمها (قوله استلزام استغناؤه) من اضافة المصدر لفاعله ومفعوله محذوف تقديره ما ذكره من الصفات وقوله بقوله متعلق بـ (قوله وهذا) أى عدم الحاجة الى المحدث المفهوم من المقام وكذا ما بعده وقوله وتارة تكون أى الحاجة (قوله ويؤخذ منه) أى من استغناؤه عن كل ما سواه وقوله الى ما فى فعل أو حكم يحصل غرضه أى مقصوده وهو المصلحة التي يتكامل بها وهذا اشارة الى قياس استثنائى نظمه هكذا لو لم يكن متنزها عن الاغراض لزم افتقاره الى ما يحصل غرضه لكن التالى وهو افتقاره الى ما ذكر باطل فبطل المقدم وهو لم يكن متنزها عما ذكر فثبت تقيضه وهو كونه متنزها وهو المطلوب حذف مقدم الشرطية وذ كرمعنى الاستثناية بقوله كيف ودليلها بقوله وهو جل وعز الخ (قوله هذا) أى التنزه عن الاغراض مما يندرج تحت المخالفة للحوادث وانما نص عليه لزيد الاهتمام به دفعا لتوهم عدم اندراج تحت كلمة التوحيد ووجه اندراجه فيما ذكر انه لا يتصف بأن أفعاله للاغراض الا للخالق فلو كانت أفعاله تعالى للاغراض لكان مما ثل للخالق والمائلة باطلا (قوله وهي الايجاب) هو كلامه تعالى من حيث تعلقه بطلب الفعل طلبا جازما والدب كلامه من حيث تعلقه بطلبه طلبا غير جازم وكذا البقية وقوله عن وجود باعث من اضافة الصفة للوصف أى باعث موجود وقوله من مراعاة مصاحبة من اضافة الصفة للوصف أيضا وهو بيان للباعث لان الباعث هو المصلحة وذلك ان المصلحة المترتبة على الفعل من حيث كونها ثمرته ونتيجته تسمى فائدة ومن حيث كونها فى طرفه تسمى غاية وعلّة غائية ومن حيث كونها باعثة للفاعل على الفعل وصدور الفعل لاجلها تسمى علّة باعثة ومن حيث كونها مطاوعة للفاعل بالفعل أى مقصودة له تسمى غرضا فالاربعة متحدة بالذات مختلفة باعتبار مثال ذلك ما اذا طلبت علما الصبر ورتك علما الفصير ورتك علما التسمى بالاسماء المذكورة بالاعتبار والله تعالى يستحيل عليه أن يفعل فعلا أو يحكم حكما لغرض كتعظيم الناس له بحيث يبعثه ذلك التعظيم على خلقهم أو على ايجاب الصلاة عليهم مثلا والالزم احتياجه الى الفعل أو الحكم الذي يحصل له ذلك التعظيم كيف وهو الغنى عن كل ما سواه (قوله تعود عليه أو على خلقه) الفرق بينهما ان المصلحة العائدة عليه كتعظيم الناس له أى صبروته معظمها وصفه وصفه تعالى كمال فيكون مفتقرا الى الاتصاف بهذا الكمال الى الافعال أو الاحكام التي تحصل له هذا الكمال وأما العائدة على خلقه كتعظيمهم المطاعهم والملايس وغيرها فى الدنيا وتنعمهم بذلك وغيره فى الآخرة فهى وصفهم وهى من مخلوقاته تعالى لانه الخالق لهم وصفاتهم فلو كانت حاملة على فعل أو حكم لم أن يتكامل بذلك الفعل أو الحكم فيلزم أن يكون وصفه حتى يتكامل به لانه لا يتكامل الا بما هو وصفه تعالى فيكون مفتقرا الى ذلك حتى يحصل له الكمال كيف وهو الغنى عن كل ما سواه (قوله أما عودها) أى المصلحة التي هى عبارة عن الغرض والباعث وهو على حذف مضاف أى أما استحالة

الاحكام الخمسة وهى الايجاب والتدب والتحريم والكراهة والاباحة والغرض الذي تنزه الله تعالى عنه عبارة عن عودها وجود باعث يبعثه تعالى على ايجاد فعل من الافعال أو على حكم من الاحكام الشرعية من مراعاة مصلحة تعود عليه أو على خلقه وكلا الامرين محال فى حقه تعالى أما عودها عليه فاليه أشار بهذا الكلام وهو انه لو لم يتنزه الله عن الاغراض فى أفعاله وأحكامه لزم اقتقاره تعالى الى ما يحصل غرضه فلا يكون مستغنيا عن كل ما سواه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

عودها عليه الخ وقوله بهذا الكلام أى كلام المصنف وهو قوله واللازم الخ لانه في قوة قوله لولم يتنزه عن
 الاغراض لزم افتقاره الخ كما قررناه سابقا وأشار له الشارح بقوله وهو أى الكلام فكأنه قال وحاصله لولم يتنزه
 الخ والقرينة على أن المصنف أراد الغرض الذي يعود عليه تعالى فقط الاضافة الى الضمير في قوله الى ما يحصل
 غرضه وتقدم أن الاغراض في الافعال عبارة عن العلة التي تبعث عليها كأن يحفر الانسان منابرا للشرب
 مائه أو يتخذ سريرا للجلوس عليه أو يبني بيتا ليسكنه فكل من الشرب والجلوس والسكنى غرض
 يتكامل به الانسان والله تعالى منزّه عن أن يخلق العرش أو الكرسي مثلا لغرض ومصلحة يتكامل بها
 كالجلوس عليهما أو يخلق الآدميين مثلا لغرض وهو تعظيمهم له أو يوجب شيئا عليهم مثلا لغرض كتعظيمهم
 له أيضا (قوله ومعناه) أى معنى هذا الكلام وهو الدليل الاستثنائي أيضا المتقدم وقوله في الفعل أى
 كالتخلق وقوله وألحكم كالايجاب وقوله بمخلاق الباء للسيبى أى بسبب مخلوق وهو الفعل أو الحكم الذي
 يحصل له الغرض فالتكامل انما هو بالغرض والمحصل له هو الفعل أو الحكم وليست للتعدية لما علمت أن
 التكامل انما هو بالغرض لا بالفعل والحكم بقى أن في كلامه مسامحة لان مصدوق المخلوق هو الفعل أو الحكم
 كما علمت وكل منهما أمر اعتبارى لا يتصف بالخلق ولا يسمى مخلوقا فلا يتصف بذلك الا الامور الوجودية
 اللهم الا أن يقال سمي كلا منهما مخلوقا باعتبار ما ينشأ عنه وما يتعلق به (قوله اذ لو وجب عليه الخ) هذا
 اشارة الى قياس استثنائي وقوله اذ لا يجب في حقه الخ دليل لللازمة في الشرطية وقوله كيف اشارة الى
 الاستثنائية القائلة لكن افتقاره الى ذلك الشيء باطل فبطل المقدم وهو وجوب شيء من الممكنات عليه تعالى
 وثبت تقيضه وهو عدم وجوب شيء منها عليه تعالى وهو المطلوب وقوله وهو جل وعز الخ دليل للاستثنائية نظير
 ما مر وقوله عقلا احتراز من الشرعى فانه واقع كاثابة الطبع وقوله كالثواب أى الاتابة لان الوجوب لا يتعلق
 الا بالفعل كبقية الاحكام (قوله هذا هو القسم الثاني) تبع في هذا الكلام المصنف في شرحه * وقد اعترض
 عليه بأنه غير مناسب لصنيع المتن فان ظاهر كلامه ان قصده ابطال وجوب شيء عليه تعالى من غير التفات
 الى كون ذلك غرضا أولا ولا نسلم أن هذا اشارة الى ابطال القسم الثاني لان ابطاله يستفاد من كلام المصنف
 سابقا بطريق المقايسة لان اللازم على كل افتقاره تعالى كما تقدم إيضاحه عند قول الشارح من مراعاة
 مصلحة الخ اذا فرض أن قصده ذلك كان الكلام مشكلا لان الغرض كما تقدم هو المصلحة المترتبة
 على الفعل الباعثة عليه فلا بد من شيئين مصلحة وفعل تبعث عليه ولم يذكرا الا الثواب أى الاتابة
 فيسئل ويقال أين الفعل الباعثة عليه بل هي الفعل كما يستفاد من كلامه * ويمكن الجواب عن هذا بأمرين
 الاول أن المراد بالثواب المقدار من الجزاء وذلك غير الفعل الذي هو تعلق القدرة وعلى تقدير أن يراد به الفعل
 الذي هو الاتابة فلا مانع من كونه مصلحة تترتب على فعل وهو خلقه تعالى للطاعة اذ لا يمتنع ترتيب
 فعل على فعل آخر لكن جعل الاتابة مصلحة عائدة على خلقه تعالى انما هو باعتبار متعلقها الذي
 هو الثواب وعلى التقدير الاول وهو كون المراد بالثواب المقدار من الجزاء يحتاج الى تقدير مضاف في
 قوله اذ لو وجب عليه شيء أى فعل شيء مثلا وفي قوله الى ذلك الشيء أى الى فعل ذلك الشيء مثلا * الثاني أن
 ما ذكر من قبيل الغرض في الاحكام أى استحيل أن تكون الاتابة العائدة على خلقه غرضا اذ لو
 كانت غرضا لوجب عليه تعالى فتكون مقتضية لايجاب نفسها عليه تعالى وذلك باطل لانه تعالى
 لا يجب عليه شيء ولكن هذا وان كان محييا في نفسه لا يناسب ظاهر كلام المصنف (قوله من
 الممكنات) بدل من قوله منها الموجود في بعض النسخ (قوله وهو) أى من يدفع عنه النقائص
 تلك المصلحة وعبر عنها بمن وان كانت لا تعقل لوصفها بالدفع الذي هو من أفعال العقلاء فالمصلحة
 المترتبة على الفعل هو الثواب مثلا وهي عائدة على خلقه وهي غير الفعل الذي هو تعلق القدرة بها أو خلقه

ومعناه أنه لو كانت له
 غرض في الفعل أو الحكم
 يعود عليه لزم احتياجه
 الى أن يتكامل بمخلوق
 (ص) وكذا يؤخذ منه
 أيضا أنه لا يجب عليه فعل
 شيء من الممكنات ولا
 تركه اذ لو وجب عليه
 تعالى شيء منها عقلا
 كالثواب مثلا لكان جل
 وعز مقترا الى ذلك
 الشيء ليتكامل به اذ لا
 يجب في حقه تعالى الا ما
 هو كمال له كيف وهو جل
 وعلا الغنى عن كل ما
 سواه (ش) هذا هو
 القسم الثاني من قسمي
 الغرض وهو الذي يعود
 على خلقه وأوضح تنزهه
 تعالى عن الغرضية وله
 اذ لو وجب عليه شيء منها
 عقلا الخ لولم يتنزه عن
 الاغراض بل كان يجب
 تعالى فعل شيء من الممكنات
 أو تركه لزم احتياجه الى
 من يدفع عنه النقائص
 وهو تلك المصلحة
 فيتكامل بها وهو محال
 في حقه تعالى

وهذا هو القسم الثالث في العقيدة وهو ما يجوز في حقه تعالى (ص) وأما افتقار كل ماسواه إليه جل وعلا فهو يوجب له تعالى الحياة وهو موم القدرة والارادة والعلم اذ لو اتفق شيء منها لما أمكن أن يوجد شيئاً من الحوادث فلا يفقر إليه شيء كيف وهو الذي يفقر إليه كل ماسواه (ش) هذا شروع منه فيما يندرج تحت القسم الثاني الذي يتضمنه معنى الالوهية ولا شك أن وجوب افتقار كل ماسواه إليه جل وعز يستلزم قدرته وما ذكر معها اذ لو اتفق شيء منها لم (١٢٦) يتأتى له إيجاد ولا اعدام كما تقدم فلا يفقر إليه شيء ويجب أن تكون قدرته و ارادته

وعلمه عامة التعلق فيما يتعلق به والا لزم أن لا يفقر إليه كل ماسواه بل بعضه وهو بعض ما تعلق به القدرة والارادة واندرج هنا من صفات المعاني أربعة القدرة والارادة والعلم والحياة ومن المعنوية أربعة وهي كونه قادراً ومريداً وعالماً وحياً فذلك ثمان (ص) و يوجب له أيضاً الوجدانية اذ لو كان معه ثان في الالوهية لما افتقر إليه شيء للزوم عجزهما حيث ذكف وهو الذي يفقر إليه كل ماسواه (ش) قد تقدم في برهان الوجدانية أن وجوده لثان يستلزم عجزهما معاً اتفاقاً واختلافاً والعاجز لا يتأتى أن يوجد شيئاً فلا يفقر إليه شيء وهذا تمام العشرين صفة التي تجب من الواجبات في حقه تعالى فقد دخل في استثنائه جل وعز عن كل ماسواه احدي

تعالى للطاعة والثواب على الاول على حقيقته ويقدر مضاف في قوله ليكمل بها أي بفعلها وعلى الثاني المراد الاثابة كما تقدم لكن على الشارح حيث اذا عارض من جهة أن تكمله بتلك المصلحة التي هي الاثابة يقتضي عودها عليه تعالى فيضارب أول كلامه من أن هذا اشارة الى الغرض العائد على خلقه تعالى (قوله وهذا) أي ما ذكره المصنف من عدم وجوب فعل شيء من الممكنات عليه تعالى وهو الغرض العائد على خلقه على ما مر (قوله وعموم القدرة الخ) كأنه قال القدرة وكونها عامة والارادة وكونها عامة والعلم وكونه عاماً فالمدعى شيان كافي الشارح حتى يصح ترتب افتقار كل ماسواه تعالى على ذلك ولو أسقط المصنف لفظ عموم لاستفيد منه الامران المذكوران بواسطة ال التي للعهد ولا يخفى أن الدليل الذي ذكره بقوله اذ لو اتفق الخ ينتج الدعوى الاولى فقط أعني ثبوت أصل هذه الصفات ولا يدل على عمومها فهو دليل لبعض المدعى اذ اللازم على انتفاء عموم التعلق وجود بعض الحوادث دون بعض الأنا يقال العجز عن البعض يستلزم العجز عن البعض الذي تعلق به لان الغرض استواء جميع الممكنات فالتعلق ببعض دون البعض ترجيح بلا مرجح فيلزم على انتفاء عموم تعلقها بعدم وجود شيء من الحوادث والشارح تكفل ببيان كل من الدعوتين * وحاصل تقرير ذلك الدليل في الحياة أن تقول لو لم تثبت له الحياة لا تنفك صفات التأثير من قدرة و ارادة لكن التالي باطل اذ لو اتفقت صفات التأثير لما أمكن أن يوجد شيء من الحوادث لكن التالي باطل اذ لو لم يوجد شيء من الحوادث لم يفقر إليه شيء لكن التالي باطل فبطل ما أدى اليه على التدرج وفي القدرة أن تقول لو لم تثبت له القدرة لثبت ضدها وهو العجز لكن التالي باطل اذ لو ثبت له العجز لما أمكن أن يوجد شيء من الحوادث لكن التالي باطل اذ لو لم يوجد شيء من الحوادث لم يفقر إليه شيء لكن التالي باطل فبطل ما أدى اليه على التدرج وفي الارادة أن تقول لو اتفقت الارادة لا تنفك القدرة لما مر من توقف القدرة على الارادة ولو اتفقت القدرة لثبت ضدها وهو العجز الى آخر ما تقدم وفي العلم أن تقول لو اتفقت العلم لا تنفك الارادة لما مر من التوقف ولو اتفقت الارادة لا تنفك القدرة لما مر أيضاً ولو اتفقت القدرة لثبت ضدها وهو العجز الى آخر ما تقدم أيضاً فاخصر المصنف في التقرير وعبر بالامكان لان نفيه أبلغ من نفي الإيجاد (قوله فلا يفقر الخ) دليل الاستثنائية المحذوفة من القياس المذكور وهو في قوة استثنائية قياس سبق تقرير وهو المشار الى استثنائية بقوله كيف والى دليلها بقوله وهو الذي الخ (قوله فيما يتعلق به) وهو الممكنات في القدرة والارادة والواجبات والجزاءات والمستحيلات في العلم (قوله والا لزم أن لا يفقر إليه كل ماسواه بل بعضه) اللازم في الحقيقة على هذا التقدير عدم افتقار شيء إليه أصلاً لان العجز عن البعض يلزمه العجز عن الكل وقوله وهو بعض ما تعلق به القدرة الاولى حذف بعض الأنا تجعل الاضافة للبيان أو يقال المعنى بعض ما تعلق به قدرته على الوجه الصحيح وهو كل ماسوى الله تعالى وبعضه هو المذكور في قوله بل بعض ماسواه (قوله للزوم عجزهما) بيان لللازمة في الشرطية وقوله كيف اشارة الى الاستثنائية القائلة لكن التالي وهو عدم افتقار شيء اليه تعالى باطل فبطل المقدم وهو كونه معه ثان وثبت قضيته وهو كونه لثاني له وهو المطلوب وقوله وهو الذي الخ اشارة الى دليل الاستثنائية كما تقدم نظيره (قوله اتفاقاً أو اختلافاً) أي سواء اتفاقاً واختلافاً أما الاول فلانه يلزم عليه تحصيل الحاصل أو كون الأمر الواحد

أثرين

عشرة صفة من الواجبات في حقه تعالى واستلزم ذلك استحالة أضدادها عليه

فدخل فيه أيضاً مثل عددها من المستحيلات ودخل فيه الجائز في حقه تعالى ودخل فيه وجوب افتقار كل ماسواه اليه التسعة الباقية مما يجب في حق الله جل وعز واستلزم ذلك استحالة أضدادها عليه فقد كل الواجب والمستحيل والجائز (ص) ويؤخذ منه أيضاً حدوث العالم بأسره اذ لو كان شيء منه قديماً

عنه تعالى كيف وهو الذي
يجب أن يقتصر اليه كل
ماسواه (ش) قد صرفت
بالبرهان فيما سبق
أن ما ثبت قدمه استحالة
عدمه فلو كان شيء من
العالم قديما كان
واجب الوجود لا يقبل
العدم وإذا كان لا يقبل
العدم لاسبقا ولا
لاحقا لم يقتصر الى
المخصص كيف وكل ما
سواه مقتصر اليه كل
الاقتدار فسوجب
الحدوث لكل ماسواه
جل وعز وقوله بأسره
بفتح الهزة معناه
باجعه

(ص) ويؤخذ منه
أيضا أن لا تأثير لشيء
من الكائنات في أثرها
والإلزام أن يستغنى ذلك
الأثر عن مولانا جل
وعز كيف وهو الذي
يقتصر اليه كل ماسواه
عموما وعلى كل حال هذا
أن قدرت أن شيئا من
الكائنات يؤثر بطبعه
وأما أن قدرته مؤثرا
بقوة جعلها الله تعالى
فيه كما يزعمه كثير من
الجهلة فذلك محال أيضا
لأنه يصير حينئذ مولانا
جل وعز مفتقرا في
إيجاد بعض الافعال
لاشك أنه

أثرين وأما الثاني فلما يلزم عليه من التمانع كما مر فيكونان عاجزين والعجز انما جاء من التعدد فيكون محالاً فيثبت ضده وهو الواحدانية (قوله) لكان ذلك الشيء مستغنيا عنه) حذف الاستثنائية القائمة لكن التالي باطل استغناء عنها بقوله كيف كما مر فبطل المقدم وهو كون شيء من العالم قديما وثبت نقيضه وهو كونه حادثا وهو المطلوب وتقدم أن العالم يطلق على جميع ماسوى الله تعالى من الموجودات وعلى كل جنس من الاجناس كعالم الحيوان وعالم النبات وعلى كل نوع من الانواع كعالم الانسان وعالم الفرس وعلى كل صنف كعالم الترك وعالم الروم ولا يطلق على الاشخاص كزيد وعمر وعلى الاول لا يصلح جمعه على عالمين لانه خاص بالعقلاء والعالم عام والخاص لا يكون جمعا لما هو أعم منه بخلافه على ما بعده فانه يصح لجواز ارادة ثلاثة أنواع مثلا من العقلاء كعالم الانس وعالم الجن وعالم الملائكة فيجمع ويقال عالمون فيصير الجمع حينئذ مساويا لمفرداته لا يقال انه لا فائدة للجمع حينئذ لانا نقول فائدته التخصيص على ارادة الجمعية اذ لو قيل عالم لفهم منه نوع واحد مثلا بخلاف ما اذا قيل عالمون فانه لا يفهم منه الاعوام متعددة (قوله معناه باجمعه) أى لان الاسرى في اللغة هو الخبل الذي يربط به الاسير فاذا ذهب قيل ذهب بأسره أى بأجمعه وهذا كناية عن شمول الحدوث للعالم كله خلافا للفلاسفة القائلين بقدم أصوله وهى العناصر والافلاك دون أشخاصه (قوله) ويؤخذ منه) أى من المعنى الثاني وهو افتقار كل ماسواه اليه تعالى والكائنات جمع كائنة وهى ذوات الكائنات ويحتمل أن يكون جمعا لكائن والمراد ما لا يعقل من الاسباب العادية ولذا جمعها بالالف والتاء (قوله والا) أى بان كان لها تأثير في أثرها لم يلزم أن يستغنى ذلك الأثر بمؤثره عن مولانا جل وعز لانه يستحيل حينئذ تأثيره تعالى في ذلك الأثر لما يلزم عليه من تحصيل الحاصل (قوله عموما) مصدر في موضع الحال أما على حذف مضاف أو بمعنى اسم الفاعل أى عاما وقوله وعلى كل حال عطف عليه أى حال كونه عاما وكائنا على كل حال وصاحب الحال اما كل من قوله كل ماسواه أو المضاف اليه كل لصحة الاستغناء عنه بالمضاف اليه فصار ذلك المضاف مثل جزئه قال في الخلاصة

ولا تجزى حال من المضاف له * الا اذا اقتضى المضاف عمله

أو كان جزءا له أضيفا * أو مثل جزئه فلا تحيها

(قوله هذا) مبتدأ خبره محذوف أى هذا ظاهر أو ثابت والاشارة راجعة الى كون ما ذكر مأخوذا من المعنى الثاني أى محل أخذ عدم التأثير للاسباب العادية من المعنى الثاني المندرج تحت الالهية وهو افتقار كل ماسواه اليه أن قدرت أى فرضت كون تأثيرها بالطبع أما ان فرضت أن تأثيرها بقوة جعلها الله تعالى فيها فلا يكون عدمه مأخوذا من المعنى الثاني بل من الاول وهو استغناؤه تعالى عن كل ماسواه * والحاصل أن عدم التأثير مأخوذ من المعنى الثاني وعدم التأثير بالقوة من الاول (قوله بطبعه) أى بذاته وحقيقته بحيث يكون الطعام موجدا للشبع والماء موجدا للرى وغير ذلك كما مر (قوله فذلك محال) جواب أما وقوله أيضا أى كما أن تقدير التأثير بالطبع محال وحق المقابلة أن يقول وأما أن قدرته يؤثر بقوة فلا يكون عدمه مأخوذا من المعنى الثاني بل من الاول كما مر وقوله وذلك أى كونه مفتقرا في إيجاد بعض الافعال الى واسطة وهى تلك القوة * فان قلت ما الفرق بين ثبوت التأثير من الكائنات في أثره وبين التأثير له يجعل الله قوة فيه في أن الاول يلزم عليه استغناء الأثر عن مولانا جل وعز والثاني يلزم عليه افتقار المولى في إيجاد بعض الافعال الى واسطة مع أن التأثير فيهما معا لغير الله تعالى * أجيب بأن الاول لما كان التأثير فيه بالطبع لم يتوقف على مشيئة الله واختياره اذ ما كان بالطبع لا يتوقف على اختيار فلا يلزم عليه افتقار المولى الى واسطة بخلاف الثاني فانه متوقف على مشيئة الله تعالى للفعل وخلق الواسطة فصار الفعل من هذه

الى واسطة وذلك باطل لما عرفت من وجوب استغناؤه جل وعز عن كل ماسواه (ش) لاشك أنه

لوخرج عن قدرته تعالى
 ممكن تالم يكن ذلك
 الممكن مفتقر اليه تعالى
 غاية الافتقار بل انما
 يفتقر الى من أوجده
 كيف وكل ما سواه مفتقر
 اليه تعالى غاية الافتقار
 وبهذا يبطل مذهب
 القدرية القائلين
 بتأثير القدرة الحادثة
 في الافعال الاختيارية
 مباشرة أو تولد أو يبطل
 مذهب الفلاسفة
 القائلين بتأثير الافلاك
 والعلل ويبطل مذهب
 الطبائعيين القائلين
 بتأثير الطبائع والامزجة
 وغيرها ككون
 الطعام يشبع والماء
 يروى والنار تحرق
 ونحو ذلك وهم في
 اعتقادهم التأثير لتلك
 الامور مختلفون فبهم
 من يعتقد أن تلك
 الاشياء تؤثر فيما قارنها
 بطبيعتها فلا خلاف في
 كفرهم ومنهم من يعتقد
 انها تؤثر بقوة جعلها
 الله تعالى فيها ولو زعمها
 لم تؤثر وقصد تبع
 الفيلسوف على هذا

الحثية مراداً لله تعالى ولزم افتقاره للواسطة (قوله لوخرج عند قدرته ممكن ما) أي بان لم تؤثر فيه قدرته
 تعالى بل أثر فيه غيرها أما بالتعليل أو الطبع أو القوة التي خلقها الله تعالى فصح قوله وبهذا يبطل
 مذهب القدرية الخ (قوله لم يكن مفتقراً اليه تعالى غاية الافتقار) مقتضاه انه يفتقر اليه بعض الافتقار
 وليس كذلك لانه على هذا التقدير لا يفتقر اليه تعالى أصلاً غاية الافتقار ولا أصله وبعضه لكن لما
 كان هذا الوصف ثابتاً للممكن لا يفارقه في الواقع عبر الشارح بذلك كانه قال لم يكن هذا الوصف اللازم له
 في الواقع ثابتاً ومتحققاً لواقع خلافه (قوله وبهذا) أي بهذا الدليل بواسطة التعميم السابق كما مر أن له
 قصر ما تقدم على التأثير بالعلة والطبع فلا يعرف منه بطلان مذهب القدرية لانهم لا يقولون بذلك (قوله
 مباشرة أو تولد) الاولى أن يقول مباشرة ومباشرة وتولداً لان التولد لازم للمباشرة لا ينفك عنها والتولد
 عندهم ان يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر فالموجب هو الفعل مباشرة وهو الحاصل في محل القدرة والفعل
 الآخر هو الفعل تولداً وهو الحاصل لاني محل القدرة مثال الاول حركة الاصبع ومثال الثاني حركة
 الخاتم فانها متولدة عن حركة الاصبع وكذا حركة اليد المتولدة عنها حركة الخاتم عند رمية أو حركة
 السيف عند الضرب به أو غير ذلك مما يوجب عادة بواسطة حركة اليد حركة الاصبع أو اليد فعل مباشرة
 والذي نشأ عنهما فعل تولداً وكل من الحركتين أعني حركة الاصبع وحركة الخاتم أو حركة اليد وحركة
 ما نشأ عنها مخلوق للعبد عندهم والله تعالى عندنا والفرق بين مذهبهم ومذهب القائلين بالتعليل أن
 التلازم عندهم عادي وعند القائلين بالتعليل عقلي فاللازمة بين حركة الاصبع وحركة الخاتم مثلاً عند
 الاولين عادية وعند الآخرين عقلية (قوله مذهب الفلاسفة) هم قوم كفار من الروم من أهل يونان
 كانوا أهل حكمة وعقل فاخذوا في التزهّد والتريّض ورئيسهم الفيلسوف قال ابن الصلاح ولم يكن
 عالماً فهدى طريق الفلاسفة بقوله بقدّم الروح وبقدّم العالم بالوحدة المطلقة فتبعه من تبعه ثم بعث
 موسى في زمانهم فدعاهم الى شريعته فأبوا واستكبروا وقالوا نحن في غنية عما عندك فانا نقول بما
 تقول به ونزيد عليه انا لا نرى ذبح الحيوان شفقة عليه وأنت تراه (قوله الافلاك) هي السموات
 فانها عندهم احياء ناطقات مؤثرات في العالم والمراد بها ما يشمل الكواكب كالشمس والقمر فان
 الشمس تصبغ الوان الفواكه والقمر ينضجها ويحليها وتأثير الافلاك من باب تأثير العلة في المعلول فقوله
 والعلل من عطف العام على الخاص لانفراد العلل عن الافلاك في حركة الاصبع مثلاً فانها علة مؤثرة في حركة
 الخاتم والتلازم بينهما عقلي عندهم كما مر (قوله الطبائعيين) هم من جلة الفلاسفة وهم جمع طبائعي نسبة
 الى الطبيعة أي الحقيقة على غير قياس والقياس طبعي فجمعه طبيعويون (قوله والامزجة) عطف تفسير كما
 قاله يس وقوله وغيرهما كالاخلاط وعطفه على ما قبله مرادف فالثلاثة الفاظ بمعنى واحد كما قرر الشيخ في
 برسه وان كان ظاهر عبارة الشارح يقتضي المغايرة وتقدم الفرق بين العلة والطبيعة وهو ان العلة لا يتوقف
 تأثيرها على وجود شرط ولا انتفاء مانع كتأثير حركة الاصبع في حركة الخاتم بخلاف الطبيعة فان تأثيرها
 يتوقف على ذلك كتأثير النار في الاحراق المتوقف على وجود الماسة وانتفاء البلل (قوله وهم) أي الطبائعيون
 (قوله انها تؤثر بقوة الخ) وقصوافي المعتزلة هؤلاء في تأثير قدرة العبد الحادثة في أفعاله الاختيارية فقالوا انه
 يخلق أفعال نفسه بقدرته التي خلقها الله تعالى فيه (قوله جعلها الله تعالى فيها) ظاهره يقتضي أنهم يعتقدون
 أن الله تعالى خالق القوة التي أثرت في تلك المسببات مع أنهم لا يعتقدون استنادها الى الله تعالى أصلاً بل
 يعتقدون ان تلك القوة تؤثر بنفسها ويحتمل أنهم يقولون بذلك ويكون كفرهم لا بهذا الاعتقاد بل بغيره
 ولا يلزم من ذلك كفر عامة المؤمنين التابعين لهم (قوله وقد تبع الفيلسوف الخ) هذا يقتضي أن الطبائعي
 فيلسوف مع أنه فيما تقدم قابل الفلاسفة بالطبائعيين الآن يقال المراد بالفلاسفة فيما تقدم ماعدا الطبائعيين

كثير من عامة المؤمنين واليه أشار بقوله كما يزعمه كثير من الجبهة ولا خلاف في بدعته وقد اختلف في كفره المؤمن المحقق الايمان لا يعتقد لها تأثيراً أصلاً وما قارنها يصح تخلفه عنها فقد تكون النار ولا يوجد الاحتراق كقارنها السكين ولا يوجد القطع كقصته مع ولده اسماعيل فقد تبين لك أن قول من قال تؤثر بطبعها فيما قارنها يبطل بافتقار كل ماسواه اليه (١٢٩) لانها لو كانت تؤثر بطبعها فيما قارنها

لزم ان يفتقر ذلك المقارن اليها ويستغنى عن الله وذلك محال لوجوب افتقار كل ماسواه اليه وأما من قال انها تؤثر بقوة جعلها الله فيها فيبطله قوله باستغنائه جل وعز عن كل ماسواه لانه لو كان الامر كما زعم لزم ان يكون الله تعالى لا يقدر على فعل شيء من الممكنات الا بواسطة وهي القوة التي تخلق في النار ونحوها من الاسباب العادية فيكون مفتقرا اليها وقوله عموماً الذي يظهر فيه ان الشيخ لم يتعرض له في الشرح أي سواء كان الخ ويحتمل عموماً في الذات وعلى كل حال في الصفات كما تقدم عن المصنف أو عموماً فيما كان سبباً عادياً لوجود غيره كالطعام وعلى كل حال فيما ليس كذلك كالسموات والارضين (قوله حالة وجوده وحالة عدمه) أي ان الممكن يحتاج اليه تعالى في الحالتين اما حالة عدمه فظاهر لا يحتاج اليه تعالى في إيجابه واما حالة وجوده ففيه خلاف أشار له بقوله ولا يقال ان الممكن الخ وحاصله اننا قلنا ان العرض لا يبيح زمانين فاحتياج الموجودات اليه تعالى في إمداد ذاتها بالاعراض التي لا تعاقبها عليها لا تعدمت ظاهراً وان قلنا ببقائه وهو الراجح فكذلك تحتاج اليه في دوام وجودها بناء على المختار من أن منشأ احتياج الممكن كونه ممكناً أي مستوياً بوجوده وعدمه بالنظر الى ذاته وهذا الوصف لا يفارقه لافي حالة الوجود ولا بعده بل في كل لحظة يحتاج اليه تعالى في ترجيح وجوده على عدمه واما ان قلنا ان منشأ احتياجه كونه حادثاً أي موجوداً بعد عدمه فلا يحتاج اليه في دوام وجوده لان هذا الوصف وهو الوجود بعد عدمه قد حصل ضرورة فلا يحتاج بعد حصوله لزم تحصيل الحاصل (قوله تضمن قول) على حذف مضاف أي معنى قول والمراد بتضمن المعنى لما ذكرنا اشتماله عليه بحيث يفهم منه على ما تقدم وليس المراد به دلالة التضمن وهي دلالة اللفظ على جزء معناه (قوله بالاستقراء) فيه أن التبع هو الاستقراء فكان الاولى حذف قوله بالاستقراء لأن يقال انه متعلق بمحذوف والتقدير وتبع كلامه المسمى أو المصور بالاستقراء يشهد الخ والتقدير الاول أولى لان التبع أوضح من الاستقراء وتموير الاستقراء به يقتضي العكس (قوله كالعيان) بكسر العين أي المعاينة والملاحظة لانك قد شاهدت ما سبق أي أدركته تفصيلاً فالمراد بالمعاينة والملاحظة بالحس الباطني لا الظاهري (قوله) وأما قولنا محمد رسول الله فيدخل فيه ظاهره أن الدخول في مجرد القول أي اللفظ وليس كذلك بل في معناه كما أشار له الشارح (قوله بسائر الانبياء) أي باقبيهم أو جميعهم عليهم الصلاة والسلام والمراد بالايمان بهم التصديق بوجودهم وعصمتهم وان الله تعالى أوحى اليهم الامرائع وأرسل من اختار منهم لخلق لهدايتهم

فصحت مقابلتهم وان كانوا من جلتهم (قوله كثير من عامة المؤمنين) وهم المراد بالجبهة في كلام المصنف فان العامة يعتقدون ان الاسباب العادية تؤثر بقوة جعلها الله تعالى فيها ولو زعموا لم تؤثر وليس المراد بهم المعتزلة لانهم لم يقولوا بالتأثير بالقوة في الاسباب العادية كما هو فرض كلام الشارح بل في أفعال العبيد فقط فلم يوافقوا الفلاسفة في التأثير بالقوة في جميع الاشياء وأيضاً لا يحسن التعبير عنهم بأنهم عامة ولا بأنهم جبهة ثم رأيت شيخنا العدوي قرر ذلك (قوله وما قارنها) أي من الاحتراق والشع وغير ذلك من المسببات العادية (قوله كقصته مع ولده اسماعيل الخ) أي بناء على أن أباه أمراً السكين على مذهبهم والصحيح خلافه وانه لم يحصل منه الا مجرد الهم على ذلك (قوله لزم أن يكون الله لا يقدر الخ) تقدم نظيره وانه يقضى انهم يعتقدون أن الله خلق القوة وهي أثرت في المسببات وليس كذلك لانهم لا يعتقدون استنادها الى الله تعالى أصلاً على ما مر نعم عامة المؤمنين التابعين لهم في ذلك يعتقدون ذلك (قوله الذي يظهر فيه ان الشيخ الخ) تقتضي هذه العبارة أن الشارح لم يطلع على شرح المصنف هنا وهو بعيد فكان الاولى أن يحزم بذلك فان المصنف لم يتعرض له في شرحه قطعاً لكنه مثل ما أردت بقولك عموماً وعلى كل حال فاجاب بقوله أردت بقولي عموماً في جميع النوات وعلى كل حال في جميع الصفات وقوله أي سواء كان الخ ويحتمل عموماً في الذات وعلى كل حال في الصفات كما تقدم عن المصنف أو عموماً فيما كان سبباً عادياً لوجود غيره كالطعام وعلى كل حال فيما ليس كذلك كالسموات والارضين (قوله حالة وجوده وحالة عدمه) أي ان الممكن يحتاج اليه تعالى في الحالتين اما حالة عدمه فظاهر لا يحتاج اليه تعالى في إيجابه واما حالة وجوده ففيه خلاف أشار له بقوله ولا يقال ان الممكن الخ وحاصله اننا قلنا ان العرض لا يبيح زمانين فاحتياج الموجودات اليه تعالى في إمداد ذاتها بالاعراض التي لا تعاقبها عليها لا تعدمت ظاهراً وان قلنا ببقائه وهو الراجح فكذلك تحتاج اليه في دوام وجودها بناء على المختار من أن منشأ احتياج الممكن كونه ممكناً أي مستوياً بوجوده وعدمه بالنظر الى ذاته وهذا الوصف لا يفارقه لافي حالة الوجود ولا بعده بل في كل لحظة يحتاج اليه تعالى في ترجيح وجوده على عدمه واما ان قلنا ان منشأ احتياجه كونه حادثاً أي موجوداً بعد عدمه فلا يحتاج اليه في دوام وجوده لان هذا الوصف وهو الوجود بعد عدمه قد حصل ضرورة فلا يحتاج بعد حصوله لزم تحصيل الحاصل (قوله تضمن قول) على حذف مضاف أي معنى قول والمراد بتضمن المعنى لما ذكرنا اشتماله عليه بحيث يفهم منه على ما تقدم وليس المراد به دلالة التضمن وهي دلالة اللفظ على جزء معناه (قوله بالاستقراء) فيه أن التبع هو الاستقراء فكان الاولى حذف قوله بالاستقراء لأن يقال انه متعلق بمحذوف والتقدير وتبع كلامه المسمى أو المصور بالاستقراء يشهد الخ والتقدير الاول أولى لان التبع أوضح من الاستقراء وتموير الاستقراء به يقتضي العكس (قوله كالعيان) بكسر العين أي المعاينة والملاحظة لانك قد شاهدت ما سبق أي أدركته تفصيلاً فالمراد بالمعاينة والملاحظة بالحس الباطني لا الظاهري (قوله) وأما قولنا محمد رسول الله فيدخل فيه ظاهره أن الدخول في مجرد القول أي اللفظ وليس كذلك بل في معناه كما أشار له الشارح (قوله بسائر الانبياء) أي باقبيهم أو جميعهم عليهم الصلاة والسلام والمراد بالايمان بهم التصديق بوجودهم وعصمتهم وان الله تعالى أوحى اليهم الامرائع وأرسل من اختار منهم لخلق لهدايتهم

(١٧ - شرفاوى) وهذا الوصف لا ينفك عنه مطلقاً فهو محتاج على كل حال والله أعلم (ص) فقد بان لك تضمن قول لا اله الا الله للقسام الثلاثة التي يجب على المكلف معرفتها في حق مولانا جل وعز وهي ما يجب في حق تعالى وما يستحيل وما يجوز (ش) لاختفاء في صدق ما ذكره وتبع كلامه بالاستقراء يشهد وليس الخبر كالعيان وقد تقدمت الإشارة الى هذا عند شرح قوله ووجب له تعالى الوحدةانية فانظره هناك (ص) وأما قولنا محمد رسول الله فيدخل فيه الايمان بسائر الانبياء

واصلاح أمر معاشهم ومعادهم وأيدهم بالمعجزات الدالة على صدقهم (قوله والملائكة) المراد بالايمن بهم التصديق بأنهم عباد الله تعالى لا كما زعم المشركون من أنهم آلهة مكرمون ولا كما زعم اليهود من تنقيصهم لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون و بأنهم سفراء الله تعالى أى الواسطة بينه وبين خلقه متصرفون فيهم على حسب ما يؤذن لهم صادقون فما أخبروا به عن الله تعالى وأنهم بالغون من الكثرة الى حد لا يعلمه الا الله تعالى وبأنهم أجسام نورانية أى مخلوقة من نور غالبوا الا بعضهم يخلق من القطرات التى تقطر من جبريل بعد اغتساله من نهر تحت العرش ولا يأكون ولا يشربون ولا يتناكحون ولا يتوالدون ولا ينامون ولا تكتب أعمالهم ولا يحاسبون ولا توزن أعمالهم ويحشرون مع الانس والجن ويشفعون فى عصاة بنى آدم ويراهم المؤمنون فى الجنة ويدخلونها ويمتعون فيها ما شاء الله وقيل يكونون فيها كحالهم فى الدنيا فلا يأكون ولا يشربون ولا ينكحون بل يلهمون التسبيح والتقدس فيجدون فيها ما يجده أهل الجنة من اللذة لانه لا يحتاج للذة المحسوسة الامن ركبت فيه الشهوة وهؤلاء لاشهوة لهم ومقتضى هذا ان الحور والولدان كذلك ويجوز الموت عليهم لكن لا يموت أحد منهم قبل النفخة الاولى بل بها الاجلة العرش والملائكة الاربعة فانهم يموتون بعدها ويحيون قبل النفخة الثانية وآخر من يموت ملك الموت وما ذكر من أنهم لا يعصون الله لا ينافى ما وقع من ابليس لان الصحيح انه من الجن لا من الملائكة ولا ما ينقل عن هاروت وماروت فان ذلك كذب نقله المؤرخون عن الاسرائيليات أى كتب اليهود ولم يصح فى ذلك خبر كما قاله المفسرون قال المصنف فى شرح صغرى الصغرى وما يذكره كذبة المؤرخين من أنهم ما عوقبوا ومسحوا كله كذب وزور ولا يحل اعتقاده ولا سماعه بل الذى يجب اعتقاده أن تعليمهم السحر لم يكن لاجل العمل به بل للتحذير منه بتعريف حقيقته واتقاء شره كتعليم حقيقة الزنا وأنواع الربا وذلك لان السحرة كثروا بسبب استراق الشياطين السمع وتعليمهم لهم فادعوا النبوة فظن الجاهلة ان معجزات الانبياء سحر فأنزلهما الله ليعلم الناس كيفية السحر ليظهر لهم الفرق بينه وبين المعجزة وقيل انهما كانا رجلين صالحين من بابل وسميا ملكين لصلاحهما ولهم قدرة على التشكلات الجيلة (قوله والكتب السماوية) أى بوجودها ونزولها على الرسل فى الألواح أو على لسان ملك وان كل ما تضمنته حق وانه كلامه تعالى والمراد بهما يشمل الصحف المنزلة على ابراهيم وموسى وغيرهما سميت سماوية لنزولها من السماء أو لسموها أى رفعة قدرها (قوله واليوم الآخر) أى بوجوده وما يشتمل عليه من البعث والحساب والصراف والميزان وأخذ الصحف وتطايرها من خزنة تحت العرش لا تخطيء عنق صاحبها واصطفاف الملائكة محققين حول الخلائق ودنو الشمس من رؤسهم قدر ميل والجام العرق لهم وغير ذلك وأوله من النفخة الثانية وهى نفخة البعث وقيل من العرش وقيل من الموت واختلفوا فى آخره فقيل آخره الى أن يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار وقيل لانهاية آخره ووصف بالآخر لانه آخر أيام الدنيا وقيل لانه لا ليل بعده (قوله بما دلت عليه معجزاته) اعترض بان ما دلت عليه معجزاته هو نفس التصديق فيلزم كون الشئ سببا فى نفسه ورد بان ما دلت عليه المعجزات هو الصدق الذى هو وصفه ﷺ وهو مغاير للتصديق الذى هو وصف الشخص المصدق هكذا قررته الشيخ فى درسه وفيه أن السبب فى الحقيقة فى تصديقنا هو المعجزات لا الصدق الدال عليه وأجيب أيضا بان تصديق سيدنا من اضافة المصدر لمفعوله وفاعله ضمير الامة فالذى دلت عليه المعجزة هو تصديق الله له والمعنى أن تصديقنا للسيدنا محمد فى أنه رسول مسبب ما دلت عليه المعجزات من تصديق الله تعالى له الخ وفيه ما مر من أن السبب فى تصديقنا هو المعجزات لا تصديق الله تعالى فالاولى الجواب بان ما فى قوله بما دلت عليه معجزاته مصدرية والضمير المحرور يعلى عائد على التصديق والمعنى لاشك أن تصديق نبينا بدلالة معجزاته أى بمعجزاته الدالة على التصديق فهو من اضافة الصفة للموصوف يستلزم الخ ولو حذف قوله بما دلت الخ وقال بمعجزاته لكان (قوله كاحياء هذه الأبدان) أى من القبور وهو المسمى بالنشر ثم سوقها الى المحشر وهو المسمى

والملائكة عليهم الصلاة والسلام والكتب السماوية واليوم الآخر لأنه عليه الصلاة والسلام جاء بتصديق جميع ذلك كله (ش) لاشك أن تصديق سيدنا ومولانا محمد ﷺ فى أنه رسول الله بما دلت عليه معجزاته التى لا تحصى يستلزم التصديق بكل ما جاء به ومن جملة ما جاء به ما ذكره الشيخ وكذا غيره مما لا ينحصر كاحياء هذه الأبدان باعيانها

بالحشر والمراد بالابدان ما يشمل أبدان الانس والجن والملائكة وبقية الحيوانات واحياؤها يكون بنفخة
الاحياء بعد اياماتهم بنفخة الصعق وبين النفختين أربعون عاما وذلك انه بعد موت الخلائق أجمعين ينزل الله
ماء مكنى الرجال من تحت العرش يقال له الحيوان فتمطر السماء أربعين يوما حتى يكون الماء من فوق الناس
قد رائي عشر ذراعا ثم يأمر الله الاجساد فتنبت كنبات البقل حتى اذا تكاملت فكانت كما كانت يقول الله
عز وجل ليحيي جبريل وميكائيل واسرافيل فيأمر الله اسرافيل فيأخذ الصور وهو قرن من نور كهية
البوق الذي يزمربه وقال أبو هريرة للنبي ﷺ كيف هو قال عظيم والذي نفسي بيده ان عظم دائرة
فيه لك عرض السماء والارض ثم يدعو الله الارواح ويلقيها في الصور ويأمر اسرافيل بالنفخ فتخرج
الارواح مثل النحل في الخروج وهيثة لافي الصورة لان روح كل شخص على صورته فتمشي في الاجساد
مشي السم في اللدغ وأول من تلتشق عنه الارض نبينا محمد ﷺ (قوله والحوض) أي حوضه
ﷺ وهو بحر على الارض المبدلة وهي أرض بيضاء كالفضة متسع الجوانب حافته من الزبرجد وطوله
لا يزيد على عرضه وهو مسيرة شهر من كل جهة وقيل شهران ماؤه أبرد من الثلج وأشد بياضا من اللبن
وأحلى من العسل وقيل له لون كل شراب الجنة وطعم كل ثمارها وريحه أطيب من المسك وكيانه أكثر من
نجوم السماء أي كيزانه المعدة له والافوانه لا تسع القدر المذكور من شرب منه شربة لا يظما بعدها أبدا يصب
فيه الكوثر وترده هذه الامة كلها ويطرد عنه الكفار منهم والمتردون فلا يشربون منه أبدا وكذا
الرافض والخوارج والمعتزلة والظالمة الجاثرون والمعلن بالمعاصي المستخف بها لكن هؤلاء يطردون عقوبة
لهم ثم يشربون قبل دخولهم النار على الصحيح فيكون شربهم حينئذ أمان من أن تحرق النار أجوافهم أو
أن يدركهم الجوع والعطش والصحيح انه قبل الصراط والميزان كما قاله الجمهور لان الناس يخرجون من قبورهم
عطاشا فيردونه وأيضالوكان بعد الصراط لما صح طرد أحد عنه الى النار فانه من جاوز الصراط لارجوع له اليها
أبدا وقال الغزالي رحمه الله غلط بعض السلف في قوله الحوض يورد بعد الصراط وقديقال لا غلط لا مكان حله
على قول بعضهم ان له ﷺ حوضين حوض قبل الصراط في الموقف وكذا حياض الانبياء وهو
الذي يطرد منه بعض العصاة وحوض بعده لا يطرد عنه أحد لانه لا يصله الا من خلص من العذاب وكل منهما
يسمى كوثرًا والكوثر في كلام العرب الخير الكثير ومصحح القرطبي هذا القول والذي صححه مشايخنا الاول
قال السيوطي * فان قيل فاذا خلص الناس من الصراط قرب دخول الجنة فلم يحتج الى شرب منه * قلت
كلا بل هم محبسون هناك لأجل المظالم فكان الشرب من موقف القصاص ولكل نبي حوض ترده أمة
كما علمت خلافا لمن قال ان حوض صالح ضرع ناقته (قوله والشفاعة) أي شفاعة ﷺ وغيره
من الانبياء والعلماء والصالحين صلات الله وسلامه عليهم أجمعين وشفاعته ﷺ خمس أعظمها
شفاعته المختصة به لراحة الخلق ولو كفار من طول الموقف ليحجل الله حسابهم وشفاعته في قوم استحقوا
دخول النار فلا يدخلونها وشفاعته في قوم دخلوها فيخرجون منها وشفاعته في قوم دخلوا الجنة للترقي
في علو المنازل وشفاعته في دخول قوم الجنة بغير حساب وهذه مختصة به كالاولى وقيل شفاعاته ﷺ
أكثر من عشرين شفاعة (قوله والصراط) وهو جسر ممدود على متن جهنم أرق من الشعرة وأحد من
السيف فهو مثل موسى كما ورد في بعض الاخبار يجوز عليه الاولون والآخرون من الانبياء والملائكة
وغيرهم ذاهبين الى الجنة لان جهنم بين الموقف والجنة فأوله في الموقف وآخره على باب الجنة والصحيح أن
الكفار يبرون عليه وقيل انهم لا يبرون على جميعه بل على بعضه ثم يسقطون في النار وطوله ثلاثة آلاف سنة
ألف صعود وألف هبوط وألف استواء كما قاله مجاهد والضحاك وقال الفضيل بن عياض الصراط مسيرة خمس
عشرة ألف سنة خمسة آلاف صعود وخمسة آلاف هبوط وخمسة آلاف استواء وقال سيدي محي الدين
ابن العربي هو سبع قناطر مسيرة كل قنطرة ثلاثة آلاف عام ألف صعود وألف هبوط وألف استواء فيسئل

والحوض والشفاعة
والصراط

العبد عن الايمان الكامل على القنطرة الاولى فان جاء به تاما جاز الى القنطرة الثانية فيستل عن كمال الصلاة فان جاء بها تاما جاز الى القنطرة الثالثة فيستل عن الزكاة فان جاء بها تاما جاز الى القنطرة الرابعة فيستل عن الصيام فان جاء به تاما جاز الى الخامسة فيستل عن الحج والعمره فان جاء بهما تامين جاز الى السادسة فيستل عن الطهر من الحدث فان جاء به تاما جاز الى السابعة فيستل عن المظالم فان كان لم يظلم أحدا جاز الى الجنة وان كان قصر في واحدة من هذه الخصال حبس على عقبة منها ألف سنة حتى يقضى الله فيه بما يشاء ههنا من جملة حديث رواء للنقاش وذكر فيه أن مواقف القيامة خمسون موقفا كل موقف ألف سنة يقع السؤال في كل منها عن شيء خاص بذلك الموقف مذكور في ذلك الحديث وفي بعض الآثار انه يستل في الثالثة عن صوم رمضان وفي الرابعة عن الزكاة وجبريل في أوله وميكائيل في وسطه يسألان الناس عن عمرهم فيم أفنوه في طاعة الله أو في معصيته وعن شبابهم فيم أبلوه وعن علمهم ماذا عملوا به وعن مالهم من أين اكتسبوه وأين أنفقوه والملائكة صافون يميناً وشمالاً يخطفونهم بالكلاليب وهي شهوات الدنيا تصور بصورة كلاليب مثل شوك السعدان كما ورد في الحديث والسعدان بفتح السين المهملة نبت ذو شوك ينبت ببعض الجسور تقول له العامة شارب عنتر واللاحلاح أصله رطب ثم ييبس ويتصلب وأنكر بعضهم كونه أرق من الشعرة وأحد من السيف بل يختلف باختلاف الناس فيتسع ويرق بحسب انتشار النور الحاصل من الاعمال وضيقه ومن هنا كان رقيقا في حق قوم وعرض في حق آخرين فعرض صراط كل أحد بقدر اتساع نوره فلا شيء أحدى نوراً أحداً إذا أراد الله أظهار فضله لكن الصحيح الأول وقدره الله صالحة لمرورهم عليه مع كونه أرق من الشعرة وأحد من السيف ويتفاوتون في سرعة مرورهم وبطشه بحسب تفاوتهم في سرعة اعراض قلوبهم عن المحارم إذا خطر عليها وبطشها فمن كان أسرع اعراضاً عن معاصي الله تعالى كان أسرع مروراً في ذلك اليوم وعكسه بعكسه ومن توسط في ذلك كان سيره متوسطاً وأول من يجوز عليه نبينا ﷺ وأمته فالسالمون من الذنوب يمرون كطرف العين وبعدهم الذين يمرون كالبرق الخاطف وبعدهم الذين يجوزون كالريح العاصف أي الشديد وبعدهم الذين يجوزون كالطيور وبعدهم الذين يجوزون كالفرس السابق وبعدهم الذين يجوزون كاجود بقية البهائم ثم الذين يجوزون عدوا ومشائهم من يجوزهم حبوا وهو الذي تطول عليه مسافة الصراط فيقول رب لم أبطأت بي فيقول لم أبطى بك إنما أبطأك عملك وروى إذا كان يوم القيامة يأتي قوم فيقفون على الصراط فيقال لهم جوزوا على الصراط فيقولون نخاف من النار فيقول جبريل كيف كنتم تمرّون على البحر فيقولون بالسفن فيؤتى بمساجد كانوا يصاون فيها كالسفن فيركبونها ويمرون على الصراط (قوله والميزان) وهو على هيئة ميزان الدنيا له قسبة وعمود وكفتان كفة من نور للحسنات وكفة من ظلمة للسيئات كل واحدة منهما أوسع من طبقات السموات والارض وكفة الحسنات عن عرش مقاب الجنة وكفة السيئات عن يسار العرش مقابل النار يزن به جبريل على الصراط بعد الحساب وقيل قبل الصراط فيأخذ بعموده وينظر الى لسانه وميكائيل أمين عليه والثقيل ينزل الى أسفل والخفيف يرتفع كميزان الدنيا كما هو ظاهر الاحاديث واختلف العلماء هل هو ميزان واحد أو أكثر ف قيل ثلاثة موازين الأول لوزن الايمان وهو لاله الا الله مع غيره ليت ميزان المنافق من المؤمن فمن رجحت سيئاته بلائله الا الله فهو مخاد في النار ومن رجحت حسناته سيئاته فهو مخلد في الجنة وان نفذ فيه الوعيد والثاني لوزن حسناته ومظالم العباد والثالث لوزن ما فضل من حسناته عن مظالم العباد وان فضل شيء من حقوق الله تعالى التي عليه وقال الحسن لكل واحد ميزان وقيل للمؤمن موازين بعد خيراته فلصومه ميزان ولصلاته ميزان وهكذا قيل لكل أمة ميزان والاصح انه ميزان واحد لجميع الامم ولجميع الاعمال وجعه في قوله تعالى فمن ثقلت موازينه الآية لتعظيم شأنه وتفخيمه وأولان المراد به الموزون أي الاعمال أو انه لما كان متسعا كل جزء من أجزائه بقدر ميزان منفرد جمع بهذا الاعتبار واختلف العلماء

والميزان

في الموزون فقيس يوزن العبد مع عمله وقيل يوزن الاعمال فتجسم الاعمال الصالحة في أجسام نورانية والسيسة في أجساد ظلمانية والصواب أن الموزون محافف الاعمال كما يدل له قوله **عليه السلام** يصاح رجل من أمي على رؤس الخلائق يوم القيامة فينشر عليه تسعة وتسعون سجلا كل سجل منها مد البصر فيها خطاياهم وذنوبه فيقول الله أتتكم من هذا شيئا أظلمتكم كتبتي الحافظون فيقول لا يارب فيقول أفلك عنز أو حسنة فيقول لا يارب فيقول الله بلى إن لك عندنا حسنة وأنه لا ظلم عليك اليوم فيخرج له بطاقة بكسر الموحدة أي ورقة صغيرة وفي رواية كالآثلة فيها أشهد أن لا إله الا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله فيقول يارب ما هذه البطاقة مع هذه السجلات فيقول انك لا تظلم فتوضع السجلات في كفة والبطاقة في كفة فتطيش السجلات أي ترتفع وتثقل البطاقة ولا يثقل مع اسم الله شيء والمراد الشهاداتتان اللتان قالهما بعد الدخول في الاسلام أما اللتان دخل بهما في الاسلام فلا يدخلهما الوزن على الصحيح لان الايمان المدلول لهما ليس له ضد يوضع في كفة أخرى لان ضده الكفر والايمان والكفر لا يجتمعان في شخص واحد ولهذا قال الله بلى إن لك عندنا حسنة ولم يقل لك ايمانا وحديث البطاقة المذكور وارد في رجل مخصوص لافي جميع الناس **(قوله ونحو ذلك)** كسؤال المسلمين منكروا وكبر لكل من مات بالغا وكافرا الا الانبياء والشهداء وكدخول الجنة والنار **(قوله في كتب أهل السنة)** احتراز بذلك عن المعتزلة فانهم نازعوا في أكثرها وقوا منهم على العادات كما هو شأنهم لعدم تنوير الله تعالى بصائرهم **(قوله ويؤخذ منه)** أي من قولنا الحمد رسول الله لان ذلك دال على ثبوت رسالته عليه الصلاة والسلام ويلزم من ذلك صدقه في كل ما جاء به ومن جلت ان الله تعالى أنبياء وانهم صادقون في كل ما جاء به وقوله واستحالة الكذب عطف لازم على ملزوم لان من وجب صدقه استحالة كذبه وقوله الا أي بأن لم يصدقوا بل كذبوا وان شئت قلت والابان لم يستحل الكذب عليهم بأن كانوا كاذبين لم يكونوا رسلا أمناء لكن في رسالتهم وأما تبطل لظهور الخوارق على أيديهم واذا بطل اللازم الذي هو في رسالتهم وأما تبطل ملزومه الذي هو كذبهم فثبت صدقهم وهو المطاوب والمناسب لما تقدم من أن الدليل على صدقهم هو المعجزة النازلة منزلة قوله صدق عبدي في كل ما يبلغ عني أن يقول والالتخلف المدلول عن الدال **(قوله العالم بالخفيات)** فيه إشارة الى بيان الملازمة في قوله والا أي بأن لم يصدقوا لم يكونوا رسلا لكن بضميمة مقدمتين أخريين وهما أن خبره تعالى على وفق علمه وقد صدقهم بالمعجزة ولا شك أنه اذا كان عالما وخبره على وفق علمه وقد صدقهم بالمعجزة النازلة منزلة قوله صدقوا في كل ما بلغوه عني لزم أن يكونوا صادقين في الواقع لان من علم أن من أرسله ليبلغ ما فيه رضاء مما أمره بتبليغه يكذب عليه لا يتخذ رسولا اذا العالم الذي خبره على وفق علمه لا يرسل الا من يصدق عليه لا من يكذب عليه * والحاصل أن الملازمة لاتم الا بثلاث مقدمات كونه تعالى عالما بكل شيء وكون خبره على وفق علمه وتصديقهم بالمعجزة وانما احتجنا لقولنا وكون خبره على وفق علمه لانه لا يلزم من كونه عالما بتصديقه لهم مع استحالة الكذب في خبره كما مر والخفيات غوامض الامور ومشكلاتها ويلزم من علمه بها علمه بالجليات الظاهرات من باب أولى وكونها ظاهرة أو خفية انما هو بالنسبة لنا أما الله تعالى فكل الامور ظاهرة له على حد سواء **(قوله واستحالة فعل المنهيات)** بالرفع عطف على وجوب صدق الرسل ووجه اخذ ذلك أنه يلزم من ثبوت رسالته عليه الصلاة والسلام ثبوت رسالته بجميعه بذلك ويلزم من ثبوت رسالتهم استحالة ما ذكر والمنهيات شاملة للكتمان وغيره كالحرمة والمسكر وهات اذا استحالة ذلك لزم منه وجوب الامانة والتبليغ وتقدم التصريح بوجوب الصدق واستحالة ضده فقد أخذ من كلامه ما يجب وما يستحيل في حق الرسل وسيأتي ما يجوز عليهم **(قوله وسكوتهم)** هو المسمى بالتقرير أي اذا سكتوا عن فعل أحد شيئا أو تركه كان جائزا لانهم لا يقرن أحد على باطل بالاجماع سواء رأوه أو لم يروه لكن بلغهم لان من خصائص الانبياء تغيير المنكر مطلقا بخلاف غيرهم فانه اذا خشي على نفسه سقط عنه وجوب التغيير **(قوله فيلزم أن لا يكون في جميعها مخالفة)** كأنه قال فيلزم

ونحو ذلك مما هو مسطر
في كتب أهل السنة
(ص) ويؤخذ منه أيضا
وجوب صدق الرسل
عليهم الصلاة والسلام
واستحالة الكذب
عليهم واللام يكونوا رسلا
أمناء لمولانا جل وعز
العالم بالخفيات واستحالة
فعل المنهيات كلها لانهم
أرساوا ليعلموا الخلق
بأقوالهم وأفعالهم
وسكوتهم فيلزم أن لا
يكون في جميعها مخالفة
لأمر مولانا جل وعز

استحالة فعل المنهيات والالكانت طاعة مأمور بها وهو باطل لقوله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء فاللازم
 لارسالهم للتعليم عدم وجود المخالفة وهو معنى استحالة فعل المنهيات وقد يقال لا يلزم ذلك اذ يمكن أن يرسلهم
 للتعليم بالاقتداء بالافعال والسكوت ويقع في بعضها مخالفة والجواب أن ذلك لازم بمعونة ان الله تعالى عالم
 بالأمور كلها خفيها وجليها وقد أرسلهم للاقتداء بهم فلو علم منهم مخالفة لم يرسلهم للاقتداء بهم والالكان تعالى
 أمرا بالاقتداء بهم في تلك المخالفة وهو باطل لما تقدم فقله فيلزم الخ تفرع على محذوف تقديره وقد أمرنا
 الله تعالى بالاقتداء بهم فيلزم الخ (قوله الذي اختارهم) أي فضلهم وشرهم وأمنهم بالمد أي أئتمنهم على
 سروحيه أي وحيه السري الخفي فهو من اضافة الصفة للوصف ويحتمل أن الاضافة للبيان أي وحي هو
 سره والمراد بالوحي الموحى به وهو الاحكام التي جاءت بها الرسل ولاشك أنها كانت خفية ولا تظهر الاعلى
 السنة الرسل هو الوحي لغة الاعلام في خفاءه يطلق على الامر نحو واذا أوحيت الى الخوايين والتسخير نحو
 وأوحى ربك الى النحل أي سخرها لاتخاذها من الجبال بيوتا الآية وقال بعضهم ألهمها معناه هذاها لذلك
 والافعال اهام حقيقة لا يكون الالعاقل والاشارة نحو فوحي اليهم أن سبحوا بكرة وعشيا وقد يطلق على
 الموحى به من الاحكام اطلاقا للمصدر على اسم المفعول نحو ان هو الوحي يوحى وهو المراد هنا كما مر وشرعا
 اعلام الله تعالى نبيه بما شاء بكتاب أو بأرسال ملك أو بنسب أو الهام أو بلا واسطة كما وقع لنبينا عليه السلام
 ليلة الاسراء من فرض الصلاة بلا واسطة (قوله لا شك أن اضافة الرسول الخ) شروع في بيان الملازمة في
 قول المصنف والالام يكونوا رسلا الخ وقوله كما اختار اخوانه مأخوذ بطريق الزوم كما تقدم وانما نظر بهم لانهم
 سبقوه عليه الصلاة والسلام في الوجود الخارجي وقررت رسالتهم عند الخلق فلا يرد ما يقال ان مقتضى
 التشبيه بهم أنهم أعظم منه عليه الصلاة والسلام والاخوان جمع أخ بمعنى المشارك في الوصف وكذا اذا كان
 بمعنى صاحب يجمع على ذلك بخلاف الاخ من النسب فانه يجمع على أخوة (قوله محيط) أي تفصيلا بما
 لانهاية له أي لا آخر له في نفس الامر ولا تنافي بين علمها تفصيلا وعدم تنافيها ما يترأى من التنافي بينهما فانه
 بحسب عقولنا لا بحسب علمه تعالى (قوله فيلزم الخ) فيه أنه غير مطابق لكلام المصنف من وجهين
 الأول أن الدليل في كلام المصنف على وجوب صدقهم هو انتفاء الرسالة لولم يكونوا كذلك والشارح جعل
 الدليل عليه تصديقه تعالى لهم بالمعجزة مع أن ذلك من جملة دليل الملازمة في الشرطية كما تقدم الثاني أن
 المصنف لم يدرج وجوب الامانة مع وجوب الصدق في الدليل بل أفرد وجوبه بدليل ثم استدل على وجوب
 الامانة والتبليغ اللازمين لاستحالة فعل المنهيات بدليل آخر وأيضا فتصديق الله تعالى لهم بالمعجزة الذي هو
 الدليل العقلي على ما مر انما يدل على صدقهم أي حفظهم من الكذب وأما الامانة فدليلها شرعي وهو أنهم
 لو خانوا بفعل محرم أو مكروه الى آخر ما تقدم الا أن يقال مراد الشارح امانة مخصوصة وهي الامانة في الخبر
 فترجع الى الصدق وأما مطلق الامانة فدليلها شرعي كما مر ولو قال واذا كان علمه تعالى محيطا وخبره على وفق
 علمه وقد صدقهم بالمعجزة لزم صدقهم واستحالة الكذب عليهم والالام يكونوا رسلا الى آخر ما مر لكان أولى
 (قوله فيستحيل أن يكونوا الخ) أي اذا كان تصديقه تعالى لهم مطابقا لما في علمه تعالى من صدقهم وأما تنهيتهم
 يستحيل أن يكونوا في نفس الامر على خلاف ما في علم الله تعالى (قوله وقد أمر الله تعالى الخ) شروع في قوله
 واستحالة فعل المنهيات (قوله فيلزم ان يكون جميعها على وفق ما يرضاه) أي بمعونة ما قدمه من أن علمه تعالى
 محيط بما لانهاية له فلو علم أن فيها ما لا يرضاه تعالى لكان أمرا بالاقتداء بهم فيه فاندفع ما يرد من أن ذلك
 ليس بالزوم اذ يمكن أن يأمر بالاقتداء بهم وتقع منهم مخالفة (قوله وقد زاد الشيخ هنا) أي على ما ذكره
 سابقا في برهان الامانة حيث قال فيه لان الله تعالى أمرنا بالاقتداء بهم في أقوالهم وأفعالهم وقوله ومعناه أي
 معنى الاقتداء بهم فيه وقوله اذا فعل أحد من الناس أي ولو غير مكلف لان الباطل قبيح شرعا وان صدر من
 غير مكلف ولا يجوز تمكينه منه وان لم يأثم به ولان السكوت عليه يؤهم من جهل حكم ذلك الفعل جوازه

الذي اختارهم تلى جميع
 الخلق وأمنهم على سر
 وحيه
 (ش) لا شك أن اضافة
 الرسول الى الله عز
 وجل تقتضى أنه جل
 وعز اختاره للرسالة
 كما اختار اخوانه المرسلين
 لذلك وقد علمت أن
 علمه محيط بما لانهاية
 له والجهل وما في معناه
 مستحيل عليه تعالى
 فيلزم أن تصديقه
 تعالى لهم مطابق لما في
 علمه تعالى منهم من الصدق
 والامانة فيستحيل أن
 يكونوا في نفس الامر
 على خلاف ما علم الله
 تعالى منهم وقد أمر الله
 تعالى بالاقتداء بهم عليهم
 الصلاة والسلام أي
 بأقوالهم وأفعالهم فيلزم
 أن يكون جميعها على وفق
 ما يرضاه مولانا جل
 وعز وهو المطلوب فلا
 تقع منهم مخالفة أصلا
 وقد زاد الشيخ هنا
 السكوت ومعناه أن
 لرسول عليه السلام اذا فعل أحد
 من الناس فعلا وعلمه

وسكت عنه ولم ينكر على الفاعل فيستدل بسكوته على أنه جائز لنا أن نفعله إن كان (١٣٥) من جنس العبادة فطلب وإن كان

والمراد بالفعل ما يشمل القول كقول ابن عمر رضي الله عنه بحضرة ﷺ أحلت لنا ميتتان ودمان السمك والجراد والكبد والطحال بكسر الطاء فأقره ﷺ عليه فينسب هذا الحديث له ﷺ (قوله وسكت عنه) أي ولو كان المصطفى غير مستبشر أي مسرور وقوله ولم ينكر على الفاعل أي ولو كان الفاعل ممن يغيره الإنكار على الصحيح إلا إذا كان كافرا علم معاندته له ﷺ وأنه لا ينفع فيه الإنكار والحال لا يحتمل النسخ فلا يدل سكوته على جوازه قولوا واحدا وقوله فيستدل بسكوته على جوازه أي لانه ﷺ لا يقر أحدا على باطل وقوله فباح أي فيدل سكوته على عدم الكراهة وخلاف الأولى (قوله ويؤخذ منه) أي من قولنا محمد رسول الله (قوله اذ ذاك) اذ تعليلية وفي بعض النسخ لأن ذاك لا يقدح أي لا ينقص ولا يطعن في رسالتهم وكل ما لا يقدح فيها فهو جائز في حقهم والمراد بالجواز الجواز الوقوعي بدليل قوله بل ذلك مما يزيد فيها هو الوقوع بالفعل لا مجرد الجواز ولا بد من تقدير مضاف في قوله بل ذلك أي بعضه لأن الكل والنكاح مثلا لا يزيد فيها ولما كان عدم القدح لا يقتضي زيادة المراتب أي بالاضراب المذكور والضمير في فيها العلوم منزلتهم وأثته لا كتسابه التأنيث من المضاف إليه (قوله فقدبان) الفاء في جواب شرط مقدر أي إذا فهمت ماسبق من قوله أما استغناؤه إلى هنا فقدبان الخ وقوله تضمن أي دلالة وأفهام وليس المراد دلالة التضمن لما مر أن دلالة كلمتي الشهادة على ذلك بطريق الالتزام لا التضمن (قوله كلمتي الشهادة) وهي لا إله إلا الله محمد رسول الله وسماها كلمتين مع أن لا إله إلا الله أربع كلمات ومحمد رسول الله ثلاث كلمات مجازا من إطلاق الجزء وأرادة الكل وأعاد عليهما ضمير المفرد في قوله مع قلة حروفها لتأويلهما بالكلمة الواحدة باعتبار كون الإيمان لا يحصل الإجموعهما إذا لبد منهما في الخروج من الكفر ولانكفي أحدهما دون الأخرى فصارتا كالكلمة الواحدة بهذا الاعتبار (قوله إن عجز) أي آخر الكلمة وهو محمد رسول الله وتقدم أن إطلاق الكلمة على ذلك مجاز (قوله من طاعة الصبر) الإضافة بيانية أي طاعة هي الصبر وهو لغة الحبس وهو تحمّل المشاق وشرعا حبس النفس على العبادات ومشاقها والمصائب وحاراتها والمنهيات والشهوات ولذاتها فهو ثلاثة أقسام صبر على المصيبة وصبر على الطاعة وصبر على المعصية والشهوة قال الضحاك من مر في سوق فرأى ما يشتهيه ولا يقدر عليه فصر واحتسب كان خيرا له من ألف دينار ينفقها كلها في سبيل الله وقال أبو سليمان الداراني تنفس فقير دون شهوة لا يقدر عليها أفضل من عبادة غنى ألف عام واختلف هل الثواب على المصائب أو على الصبر عليها فذهب الشيخ عز الدين بن عبد السلام في طائفة إلى الثاني لأن الثواب إنما يكون على فعل العبد والمصائب لا صنع له فيها وذهب الجمهور إلى الأول لقوله تعالى ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب إلى قوله إلا كتب لهم به عمل صالح ونجبر مسلم عن عائشة مرفوعا ما من مسلم يشاك شوكه فافوقها إلا كتب له بهادرجة ومحيت عنها خطيئة وهذا هو المعتمد (قوله وغيره) أي غير الصبر كالتسلي بهم والتشريع والرفق بضعة العقول الذين يشاهدون ما يجريه الله تعالى على أيديهم من الخوارق فانهم ربما اعتقدوا فيهم أنهم آلهة فإذا شاهدوا حصول الأعراض البشرية لهم كالمرض علموا أنهم عبيد الله ولو كانوا آلهة وكانت هذه الخوارق من قواهم لدفعوا عن أنفسهم ما هو أسهل منها فتعين أنها ليست منهم بل الله تعالى خلقها لدليل على صدقهم (قوله وشواهد) أي أدلته معه وهي المقدمة في كلام المصنف حيث قال في بيان كل عقيدة ولزم كذا ونحوه ويحتمل أن هذا كناية عن كونه ظاهرا لا يحتاج إلى دليل (قوله وقد صرح الشيخ أيضا بالصفات الثلاث) فيه نظر لانه لم يصرح إلا بالصدق ولم يصرح بوجوب الأمانة والتبليغ وإنما صرح بصدقهما وهو فعل المنهيات فيؤخذ أن منه بطريق التلازم كما مر ولعل المصنف إنما فعل ذلك لانه لما كان مدار الرسالة على الأخبار عن الله تعالى احتاج إلى ذكر ما يعرض للخبر وهو الصدق والكذب بالمطابقة ولم يكتف في

من جنس العبادة فطلب وإن كان (ص) ويؤخذ منه جواز الأعراض البشرية عليهم الصلاة والسلام اذ ذاك لا يقدح في رسالتهم وعلوم منزلتهم عند الله تعالى بل ذلك مما يزيد فيها فقدبان لك تضمن كلمتي الشهادة مع قلة حروفها لجميع ما يجب على المكلف معرفته من عقائد الإيمان في حقه تعالى وفي حق الرسل عليهم الصلاة والسلام (ش) لاشك أن عجز الكلمة المشرفة إنما أثبت لمولانا وسيدنا محمد ﷺ الرسالة في معناه كما تقدم اثبات الرسالة لآخوانه المرسلين فلا يمنع في حقهم عليهم الصلاة والسلام إلا ما يقدح في رتبة الرسالة ولا خفاء أن تلك الأعراض البشرية من الأمراض ونحوها لا تخل بشئ من مراتب الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بل هي مما يزيد فيها باعتبار تعظيم أجورهم من جهة ما يقارنها من طاعة الصبر وغيره وقوله فقد اتضح إلى آخره ظاهر وشواهد معه وقد صرح الشيخ أيضا (ص)

بالصفات الثلاث الواجبة في حق الرسل عليهم الصلاة والسلام ويعلم من الواجبات استحالة أضدادها والجائز في حق الرسل صرح به أيضا (ص)

ذلك بدلالة الالتزام للاحتياط واكتفى بذلك كاستحالة ضد الامانة والتبليغ لمناسبة عطف المستحيل على المستحيل ولان اللفظ الذي ذكره يشمل مستحيلين وهما الخيانة والكتمان ويدل على واجبين بافترادهما (قوله ولعلها) أى كلمة الشهادة والمراد بها الجلتان معا فالضمير عائدة على لا إله إلا الله محمد رسول الله بتأويل ذلك بالكلمة من باب تسمية الكل باسم جزئه وانما افردنا بالتأويل المذكور نظرا الى ان الترجمة عما في القلب هو المجموع اذ لا يحصل الايمان الا بمجموعهما ويتففع فيه باحداهما دون الأخرى فصارتا بهذا الاعتبار كالكلمة الواحدة وثنى فيما تقدم نظرا الى انفراد كل جملة عن الأخرى في الدلالة على العقائد وانما لم يجزم بل اتى بلعل التى للترييح والتردد تادبا مع البارى تعالى بعدم دعوى الغيب ومع النبي ﷺ اذ لا يحاط بأسرار كلماته فيجوز أن يكون السر في اختيار كونها ترجمة لشيء آخر غير ما ذكره أو ما ذكره وغيره معا والمعنى وأرجو وأظن وأستظهر أن جعلها ترجمة أى دليلا على ما في القلب لهذين الامرين الاختصار أى قلة اللفظ والاشتغال على ما ذكره فعل للترييح أو للتردد والشك ومحل الترييح والتردد هو العلة كما علمت (قوله جعلها الشرع) أى صاحب الشرع أو الشارع وانما احتجنا لذلك لان الشرع هو الاحكام الشرعية وليس بجعالة وقوله من الاسلام بيان لما وجعله الاسلام في القلب يقتضى انه اسم للتصديق القلبى فيكون مرادفا للايمان فكل منهما اسم للتصديق أى الاذعان لجميع ما جاء به ﷺ وعلم من الدين ضرورة فالاسلام لغة الاستسلام والاقيةاد والخضوع بالقلب أو اللسان أو الجوارح وشرعا قبول القلب واذعانه بما جاء به النبي ﷺ واقيةاده اليه والايمان لغة التصديق بالقلب أو بغيره وشرعا تصديق القلب أى قبوله واذعانه لما علم من دين النبي ﷺ واقيةاده اليه وهذا الذى اختاره من انهما مترادفان شرعا قول ضعيف والمعتمد تغايرهما وكل منهما قسمان منج عند الله وعند الناس ومنج عند الناس فقط فالاسلام المنجى عند الله وعند الناس هو الامتثال الظاهر المصاحب للاذعان الباطنى الذى هو حديث النفس المعبر عنه بالايمان والاسلام المنجى عند الناس فقط هو الامتثال الظاهرى فقط بأن يترادى منه انه مسلم كأن ينطق بالشهادتين ويأتى بالأعمال الظاهرة من صلاة وغيرها ويدخل المساجد ويحج الى مكة والمسلمين ويتزايرونهم كان يلبس عمامة بيضاء مع كونه ليس مصدقا فى الباطن والى هذا يشير قوله ﷺ الاسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله الحديث والايمان المنجى عند الله وعند الناس هو تصديق القلب أى اذعانه وقبوله المصاحب للامتثال الظاهرى والمنجى عند الله فقط هو تصديق القلب واذعانه من غير ان يصاحبه امتثال ظاهرى كنطق بالشهادتين وصلاة ونحوها لكن كان بحيث لو طلب منه ذلك لم يأت والاسلام والايمان بالمعنى الاول لكل متلازمان شرعا فلا يتحقق أحدهما بدون الآخر وأما قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا فالمراد بالاسلام فى ذلك الاقيةاد الظاهرى الذى لم يصاحبه اذعان باطنى ولكن قولوا أنقذنا ظاهرا (قوله ولم يقبل من أحد الايمان) بيناء يقبل للفاعل وفاعله ضمير يعود على الشرع والايمان منصوب على المفعولية ويحتمل بناؤه للمفعول والايمان بالرفع نائب فاعل وقوله لا بها علم ان النطق بالشهادتين قيل انه شرط لاجراء الاحكام الدينية فقط فهو شرط كمال فى الايمان على التحقيق فمن أذعن بقلبه ولم ينطق بلسانه لا لعناد بل اتفق له ذلك وكان بحيث لو طلب منه ذلك لم يمتنع فهو مؤمن ناج من الخلود فى النار لكن لا تجرى عليه الاحكام الدينية كدفنه فى مقابر المسلمين والصلاة على جنازته وقيل أنه شرط فى صحة الايمان وقيل شرط أى جزء من حقيقة الايمان لان الايمان قول وعمل والفرق بين هذين القولين على الاول خارج عن حقيقة الايمان وعلى الثانى جزء منها وان كان لا يحصل الايمان الا به على كل منهما والصحيح انه لا بد من القدرة على كل من القولين امامع الجزم فليس شرطا ولا شرط اخلافا لما يفيد كلام المصنف فى شرحه من أن القائل بالشرطية لا يشترط

ولعلها لا اختصارها مع اشتغالها على ما ذكرناه جعلها الشرع ترجمته على ما في القلب من الاسلام ولم يقبل من أحد الايمان الا بها (ش) أى لعل السر الألهى

ذلك اذا علمت هذا فيحتمل تخرج كلام المصنف على الاول فيكون معناه ولم يقبل من أحد الايمان أى دعوى
 الايمان الابهى أى لا غيرها كسبحان الله والله أكبر فاذا ادعى شخص الايمان ولم ينطق به لم يقبل منه ذلك
 عند الناس لانها شرط لاجراء الاحكام الدينيوية كاتقدم ويحتمل تخرجه على القولين الاخيرين والمعنى ولم
 يقبل من أحد أى لا يقبل الله من أحد الايمان فى الآخرة الابهى أى بالتلفظ بها لا بغيرها مما امر لكونها شرطاً
 فى صحته أو جزأ منه وعليهما فلا بد فى صحة الايمان من النطق والاثبات ولا يكتفى بالله واحد ومحمد رسول والصحيح
 الاول وهو انها شرط كمال وعليه فقيل يشترط النطق والاثبات والترتيب والاثبات بأشهاد وغير ذلك من بقية
 الشروط الآتية فلا يكتفى بالله واحد ومحمد رسول مثلاً وهو قول الأكثر وظاهر كلام المصنف وعليه الشافعية
 وحينئذ فقوله الابهى أى لا غيرها ولا بها غير مستجمعة للشروط وقيل لا يشترط ذلك بل المدار على ما يدل
 على الاقرار بالله بالوحدانية ولحمده بالرسالة بشرط عدم اعتقاد مكفر كزعم عدم عموم رسالته ﷺ بل هى
 لخصوص العرب وعدم فعل أو قول مكفر وهو المعتمد عند المالكية ويمكن تخرج كلام المصنف عليه
 فيكون معنى قوله الابهى أى بما يفيد مدلولها كالله واحد ومحمد رسول وان لم يستجمع الشروط لا بغيرها مما
 لا يفيد ذلك أو المراد بالالتلفظ بها بحيث لا يكتفى بالايمان القلبي بل لابد من التلفظ مع القدرة سواء كان بهذه
 الصيغة أو غيرها * واعلم ان الخلاف المذكور انما هو فى الكافر أو ما له المؤمنين فؤمن اتفاقاً من غير نطق
 بالشهادتين كالذى له عنده فى عدم النطق بهما ويستحب نطقه بهما ولا يجب الا فى كل صلاة خلافاً لقول مالك
 تجب فى العمر مرة واحدة كالحج والصلاة والسلام على سيدنا محمد والاستغفار للصحاب والسعاء للوالدين
 وينبى بذلك الوجوب عند الاثبات به وما زاد عن المرة فستحب (قوله فى اختيار هذه الكلمة المشرفة فى
 قبول الايمان الخ) اقتصر الشارح على الشق الثانى وهو قوله ولم يقبل من أحد الايمان الخ لكون الاول وهو
 جعلها ترجمة يرجع اليه (قوله دون غيرها مما يدل الخ) سواء كان ذلك الغير من الالفاظ كالله واحد ومحمد
 رسول أو من أفعال الجوارح كالصلاة والصيام فلا بد فى صحة اسلام الكافر المرتد من لفظ أشهد بأن يقول
 أشهد أن لا اله الا الله وأشهد أن محمداً رسول الله ولو بالجمية وان أحسن العربية فلو أبدل لفظاً بآخر كان
 أتى بأعلم بدل أشهد أو أسقط لفظ أشهد بان قال لا اله الا الله محمد رسول الله لم يكف لان الشارع تعبدنا بلفظ
 أشهد فى أداء الشهادة ومحل اشتراط أشهد فى الثانية اذ المبادئ بالواو فان أتى بها بان قال وأن محمداً رسول الله
 كفى كما قاله الزيدى من الشافعية وتبعه الشراعى لمسى وهذا بخلاف تشهد الصلاة فانه لا بد فيه من ذكر الواو بين
 الشهادتين ولا يشترط لفظ أشهد الثانية بل الجع بينهما بين الواو من الاكمل وانما لم يسن الاثبات بالواو فى
 الاذان لانه يطلب فيه افراد كل كلمة بنفس وذلك يناسب ترك العاطف ولا بد أن يعرف معناهما ولو اجابا بان
 يعرف ان الله واحد ومحمد رسول وان لم يعرف ان ذلك معناهما فلو تقرر أعجمى الشهادتين بالعربية فتلفظ بهما
 وهو لا يعرف معناهما لم يحكم باسلامه وأن يرتب فلو عكس فى الشهادتين لم يصح على المعتمد وأن يوالى بينهما
 بان لا يطول الفصل بين الكلمتين فلو تراخت الثانية عن الاولى مدة طويلة لم يصح اسلامه على المعتمد أيضاً
 والباوغ والعقل فلا يصح اسلام الصبي والمجنون الاتبع الكن اد اوصف الصبي الاسلام نزع ندياً من أهله الكفار
 لثلافتهم فيطلق بهم حتى يؤخذ منهم فان أبو أترك عندهم خلافاً لآل حنيفة فى قوله بصحة اسلامه وأن
 لا يظهر منه ما ينافى فى الاقباد فلا يصح اسلام الساجد انهم فى حال سجوده والاختيار فلا يصح اسلام المسكره
 الا اذا كان حريياً أو مرتداً لان اكرامهم بالحق والتبجيل فلا يصح الاسلام الملق والاقرار بما أنكره أو
 الرجوع عما استباحه مع النطق بالشهادتين ان كان كفره بجحد فرض مثلاً أو استباحه محرم وان كان ميسوياً
 فلا بد أن يقول وأن محمداً رسول الله أرسل الى سائر الخلق وما درج عليه الشارح من أنه لا يكتفى غير
 الكلمة المشرفة فى الدخول فى الاسلام قول ضعيف عند المالكية كما تقدم التنبيه عليه ويعزى لابن عرفة
 واعتمده من الشافعية وذهب ابن حجر والحنفية وبقية المالكية الى الاكتفاء بكل صيغة دلت على

فى اختيار هذه الكلمة
 المشرفة فى قبول الايمان
 بها دون غيرها مما يدل
 على ثبوت الوحدانية له
 تعالى والرسالة لرسوله
 صلى الله عليه وسلم

الدخول في الاسلام كانت أو من بالله أن لم يرد به الوعد أو أسلمت لله أو الله خالق أو رب احتياطا للعصمة
 المتشوف لها الشارع (قوله أنها اشتملت على أمرين عظيمين) أي لعلها اشتملت على مجموع الأمرين لا كل
 واحد منهما على انفراده لعدم صحة ذلك بالنسبة للاختصار (قوله اختصار حروفها) فإنها من غير أشهاد أربعة
 وعشرون حرفا وحكمة هذا العدد أن الليل والنهار أربع وعشرون ساعة فكل حرف يكفر ذنوب ساعة وكانت
 حروفها كلها جوفية وليس فيها حرف من الحروف الشفوية للإشارة إلى أنه ينبغي الاتيان بهما من خالص
 الجوف وهو القلب لا من الشفتين فقط ولم يكن فيها حرف معجم بل كلها مجردة عن النطق إشارة إلى أنه ينبغي
 لمن نطق بها أن يتجرد عن كل ما سواه تعالى قال الفخر الرازي وإنما كانت سبع كلمات لأن المعصية لا تكون
 الا من الاعضاء السبعة الاذان والعينان واللسان واليدان والبطن والفرج والرجلان وأبواب جهنم سبعة
 فكل كلمة منها تكفر معصية عضو وتسد بابا من أبواب جهنم بفضل الله وبرحمته على قائلها (قوله معاني عقائد)
 الاضافة للبيان والعقائد بمعنى المعتقدات (قوله وذلك) أي هذه الكلمة وقوله من جملة ما خص به الباء داخلة
 على المقصور عليه أي أنه ﷺ مقصور على جوامع الكلم ويصح أن تكون داخلة على المقصور
 أي جوامع الكلم مقصورة عليه ﷺ * فان قلت هذه الكلمة ليست من خصائصه ﷺ
 لان الانبياء كانوا يقولونها كما يدل له حديث أفضل ما قلته أنا والنبيون من قبلي لا اله الا الله * قلت
 الخصوصية بالنظر لمجموع الكلام الجوامع فالتخصيص به ﷺ اتيانه بكلم جوامع ولا اله الا الله من جملة
 ذلك وان لم تكن على حديثها خاصة به ﷺ وقوله من الكلام الجوامع بيان لما والجوامع جمع جامع
 وهو قليل اللفظ كثير المعنى فقوله التي لا تخصي معانيها صفة كاشفة وقوله ولا يصعب عطف عليه لتمام
 بيان معنى الجواهر فإنها كثيرة المعنى قليلة اللفاظ كما مروى محل البيان قوله لقلة حروفها ما عدم الصعوبة فهو
 فائدة رائدة على ذلك لازمة له وظاهر كلام الشارح أن هذين الأمرين ليسا خاصين بلاله الا الله بل هما صفتان
 لكل كلمة جامعة لكن عطف قوله ولا يقبل من أحد الايمان عليهما يقتضي أنها أوصاف للاله الا الله وليس
 كذلك فلا وأسقطه لكان أولى وقوله بل هي أي المعاني بحسب أي بقدر ما يفتح الله لعبده أي ما يفهمه أي
 ان كل واحد يفهم منها بقدر ما قدر له من الفهم قال ابن عطاء الله لوعبر العلماء بالله أبد الآباد عن أسرار كلمة
 واحدة من كلامه ﷺ لم يحيطوا بها علما ولم يقدروها فهما قال بعضهم عملت بحديث من حسن
 السلام المرء تركه ما لا يعنيه سبعين عاما وما فرغت منه * فان قلت في هذه الامة من أعطى جوامع الكلم
 كقولهم المشقة تجلب التيسير فانه يدخل في ذلك جميع رخص الشرع كالقصر والفطر ومنع الخلف ثلاثا
 وغير ذلك مما يبيحه السفر كالفطر والتميم وترك القيام في الفرض والتخلف عن الجمعة والجماعة مع حصول
 الفضيلة والاستنابة في الحج والتداوى بالنجاسة وإباحة نظر الطبيب للعبور وغير ذلك مما يبيحه المرض * قلت
 أجب شيخنا الحفني بان ما أعطى لهذه الامة إنما هو من بركة نبيها ﷺ فسكانه تكلم به فهو
 ﷺ مخصوص من بين الانبياء وأممهم بجوامع الكلم فلم يتكلم بهما نبي ولا أمة بخلاف هذه الامة فإنها
 أعطيت جوامع الكلم ببركة نبيها ﷺ (قوله بخلاف غيرها) ظاهره أن غيرها لا يوفي بجميع
 العقائد وليس كذلك فان قولك الله واحد ومحمد رسول مثلا موقوف بذلك لان معناه أنه واحد في ذاته وصفاته
 وأفعاله فوحدة الذات تنفي الكم المتصل والمتفصل فيها ووحدة الصفات تنفي ذلك وتقتضي ثبوت جميع
 الصفات الواجبة له تعالى ويلزم من ثبوتها استحالة أضعافها الا أن يقال مراده أن غيرها لا يوفي بجميع
 العقائد توفية ظاهرة بخلاف لا اله الا الله فإنها موفية بذلك توفية ظاهرة باعتبار معناها المتقدم (قوله
 فعلى العاقل) الفاء واقعة في جواب شرط مقدر كما أشار له الشارح ويصح أن تكون للتفريع على ما قبله
 وعلى ليست للوجوب للاتفاق على عدم وجوب الاكثار منها وإنما تجب عند الاسلام وفي الصلاة

أنها اشتملت على
 أمرين عظيمين اختصار
 حروفها والاشتمال على
 جميع معاني عقائد
 التوحيد وذلك من
 جملة ما خص به رسول
 الله ﷺ من الكلام
 الجوامع التي لا تخصي
 معانيها بل هي بحسب
 ما يفتح الله تعالى لعبده
 منها ولا يصعب حفظها
 لقلة حروفها ولم يقبل من
 أحد الايمان الا بها لانه
 اذا نطق بها وفي بجميع
 ما اشترط في الايمان من
 العقائد بخلاف غيرها
 (ص) فعلى العاقل أن
 يكثر من ذكرها

وعند مالك في العمر مرة واحدة وانما هي للتحضيض أي التهييج للسته وهي الاكثر من ذكرها وأل في
العاقل للاستغراق أي يسكن على طريق العقلاء من الاقبال على المنافع وترك المضار أن يكثروا
ذكرها وأقل الاكثر عند الفقهاء ثلثة مرة كل يوم وليلة وعند الصوفية اثنا عشر ألفا والمراد هنا استغراق
الاقوات والاحوال كما سيأتي في المشرح والافضل ترك المدلن كان منتقلا من الكفر الى الايمان ليحصل
انتقاله فوراً بخلاف المؤمن فان الافضل له مدها ليستحضر في ذهنه المعبودات الباطلة وينفيها الآن بأمره
شيخه بطريقة فينبعها وقد ورد أن من قال لا إله إلا الله ومدها هدمت له أربعة آلاف ذنب من الكبائر قالوا
يا رسول الله فان لم يكن له شيء من الكبائر قال يغفر لأهله وجيرانه رواه ابن النجار عن أنس وبين مشايخنا
المد المذكور بعد المنفصل في لا إله إلا الله بقدر سبع ألفات وذلك أربعة عشرة حركة بالأصبع لان كل ألف حركتان
وبعد الله بقدر ثلاث ألفات ولا يفصل بين المدين بأن يأتي بكل مد في نفس وقال شيخنا العدوي المراد المد
الطبيعي وهو خلاف ما هو منقول عن مشايخ الطرق العارفين (قوله مستحضرا) حال من فاعل يكثروا أي
ملاحظا ذلك بقلبه ولو اجابا بأن يستحضرون معناها لا معبود بحق إلا الله ولا مستغنى عن كل ما سواه ومفتقرا
اليه كل ما عداه إلا الله وهذا أدب من آداب الذكر المقررة في محلها فهو ليس شرطاً في حصول ثوابه لان الذكر
القولى موضوع للعبادة نعم يشترط أن لا يقصد به غيره والا فلا ثواب له كأن قال سبحانه الله بقصد التجب
قال ابن عطاء الله السكندري لا تترك الذكر لعدم حضورك مع الله فيه فان غفلت مع وجود ذكره فعسى أن
يرفعك من ذكر مع وجود غفلة الى ذكر مع وجود يقظة الى ذكر مع وجود حضور ومن ذكر مع وجود
حضور الى ذكر مع وجود غيبة عما سوى المذكر وما ذلك على الله بعزيز (قوله حتى تخرج) سيأتي ما فيه
وقوله ان شاء الله تعالى فيه اشارة الى أن حصول ما ذكرنا هو بإرادة الله تعالى لان اكثر الذكرك ليس
الاسباب عادية لما ذكر وقد يتخلف عنه مسببه لعدم خلق الله له فهو المعطى المانع والمطلوب من العبد انما هو
القيام بما خلق له وهو العبادة ويسلم الامور لسيده متكلاً على قسمته في أرزاق الارواح كما يتكلم عليه في
أرزاق الابدان (قوله ما لا يدخل تحت حصر) أي عدد معلوم وحصر الشئ نهايته (قوله وبالله) خبر مقدم
والتوفيق مبتدأ مؤخر وقدم الخبر لافادة الحصر والباء بمعنى من (قوله لارب غيره) رب اسم لامبنى معها على
الفتح وغير بالنصب أو الرفع نعت والخبر محذوف أي موجود والجملة مستأنفة استثناء قايماً في قوة التعليل
لما قبلها وهو حصر التوفيق في الله تعالى وخص الرب من بين أسمائه تعالى اشارة الى أن التوفيق من جملة
تربيته تعالى الخاصة (قوله أن يجعلنا) يحتمل انه أراد نفسه فقط وأتى بنون العظمة لاطهار ملزومها الذي
هو تعظيم الله تعالى اياه بتأهيله للعلم امتثالاً لقوله تعالى وأما بنعمت ربك فقد خلت وبلاياك وأنت في مقام الدعاء يقتضى
الذلة والخضوع لان الداعي اذا نظر لنفسه احتقرها بالنسبة لعظمة الله تعالى واذا نظر لتعظيم الله له عظمها وقدم
نفسه لحديث ابدأ بنفسك ثم بمن تعول ويحتمل انه أراد نفسه واخوانه المسلمين شفقة عليهم وهذا أولى لان
العبادة في الجمع أقرب في القبول لبركتهم (قوله وأحبنا) جمع حبيب بمعنى محب أي من يحب المؤلف فيشمل
من يأتي بعده كما مثلاً لا بمعنى محبوب كما نقل عن المصنف وحينئذ فهو من عطف الخاص على العام على
الاحتمال الثاني المتقدم وأتى به ليحصل الاطناب أي الاكثر في الدعاء الذي هو مطلوب لحديث ان الله يحب
المخلصين في الدعاء (قوله عند الموت ناطقين) أي لاجل أن ندخل الجنة من غير سابقة عذاب لما ورد من
كان آخر كلامه من الدنيا لا إله إلا الله دخل الجنة أي مع السابقين وروى أحمد والحاكم عن معاذ بن جبل
مرفوعاً من كان آخر كلامه لا إله إلا الله حرمه الله على النار (قوله عالين بها) أي معتقدين مدلولها وهو
ما شملت عليه من العقائد المتعلقة بالله تعالى ورسوله وانما أتى بذلك للإشارة الى أن مجرد النطق بها
لا ينفع أصلاً والنفع المعتد به (قوله على سيدنا محمد) في بعض النسخ سيدنا ومولانا وقدم فيه السيد على المولى

مستحضرا لما احتوت
عليه من عقائد الايمان
حتى تخرج مع معناها
بلحمه ودمه فانه يرى
ها من الاسرار
والجانب ان شاء الله
تعالى ما لا يدخل تحت
حصر وبالله التوفيق
لارب غيره نسأله
سبحانه وتعالى أن يجعلنا
وأحبنا عند الموت
ناطقين بكلمتي الشهادة
عالين بها وصلى الله على
سيدنا محمد وعلى آله
وصحبه وسلم

لان السيد في اللغة هو الذي يفرع اليه في الشدائد والمولى الناصر والنصر لا يكون الا بعد الفزع وهذا المعنى هو
 المناسب هنا وبهذا يندفع ما يقال ان الاولى تقديم المولى على السيد لان الثاني لا يحتمل غير صفة الكمال لانه
 خاص بالمعتق بخلاف الاول فانه مشترك بينه وبين العتيق والمتعين في البلاغة سلوك طريق الترقى اذا كان
 الابلغ اخص مما دونه مشتملا عليه كقولهم عالم بحري وجواد فياض وحاصل الدفع ان تفسيرهما بما ذكر
 تفسير فقهي وليس مرادنا وتفسيره بالغوى ما تقدم وهو المناسب هنا لانه عليه السلام تفرع اليه الخلائق وينصرهم
 دنيا واخرى **(قوله كذا ذكره الذاكرون الخ)** الضمير الاول لله تعالى والثاني للنبي عليه السلام ويصح ان يكون
 الضميران للنبي عليه السلام والاول اولى لان الذاكرين لله تعالى باسمه أو بعبادته أكثر من الغافلين عنه والغافلين
 عن النبي عليه السلام وهم الكافرون أكثر من الذاكرين له وهم المؤمنون به لانهم بالنسبة للكافرين كالشجرة
 البيضاء في الثور الاسود فذكر الكثير في جانب الله تعالى وفي جانبه عليه السلام فيكون ذلك ابلغ في دوام الصلاة
 عليه عليه السلام وايضا فيه مناسبة بينهما في الكثرة بخلاف ما وجعل الضميران للنبي عليه السلام فانه لا بلغة
 حيث لا مناسبة وفي رواية بضمير الخطاب فيهما وفي رواية بضمير الخطاب في الاول والغيبة في الثاني وفي رواية
 بالعكس فالصريح اربع الغيبة فيهما الخطاب فيهما الغيبة في الاول دون الثاني العكس والواقع في كلام المصنف
 هو الاولى * فان قلت هل يصح عود الضميرين لله تعالى لانه لا يوصف عادة بكثرة ذكره والغفلة عنه ويكون
 فيه التفتات على رواية الخطاب * قلت وان كان محتملا لكن لا يحسن لان هذا المقام ليس مقام التفتات فيما
 يظهر هكذا قال الشنواني ومقتضاه ان ذلك على رواية الغيبة فيهما لعدم الالتفات حينئذ لكن الاول اولى
 لما مر وأول من صلى بهذه الصيغة الامام الشافعي رضي الله عنه قال محمد بن عبد الحكم رأيت الشافعي رضي
 الله تعالى عنه في المنام فقلت ما فعل الله بك يا امام قال رحني وغفر لي وزفقت الى الجنة كما تزف العروس فقلت
 بماذا بلغت هذا الحال قال بما في كتاب الرسالة من الصلاة على رسول الله عليه السلام قال قلت وكيف تلك
 الصلاة قال اللهم صل على محمد عدد ما ذكرك الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون قال فلما
 أصبحت أخذت الرسالة ونظرت فوجدت الامر كما رأيت وقال بعض الصالحين رأيت النبي عليه السلام فقلت
 يا رسول الله ما جزاء الشافعي عندك حيث قال في كتابه الرسالة وصل اللهم على سيدنا محمد عدد ما ذكر
 الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون فقال عليه السلام جزاؤه عندي انه لا يوقف للحساب واختلف فيمن
 صلى بنحو هذه الصيغة هل يحصل له ثواب بعدد من صلى تلك العدة أولا فذهب المحققون الى انه يحصل
 له ثواب صلاة واحدة لكنه أعظم من ثواب الصلاة المجردة عن ذلك وذهب بعضهم الى انه يحصل له من
 الاجر عدد من صلى تلك العدة **(قوله ورضي الله)** مذهب السلف ان الرضا ثابت لله تعالى ولا يعلمه الا هو
 ومذهب الخلف يؤولونه بالانعام أو ارادته فهو اما صفة فعل بمعنى الانعام أو صفة ذات بمعنى ارادة الانعام والاول
 هنا اولى لان هذه جملة دعائية والدعاء انما يكون بمستقبل لم يوجد في الحال وارادة الله تعالى قديمة يستحيل
 تجدد حاجتي يتعلق بها الدعاء ويجوز ارادة الثاني باعتبار تعلق الارادة بالتنجيز الحادث لانه لا يستحيل تجدد
 وذلك التعلق هو الانعام فيرجع للاول والرضا أعلى رتبة من العفو والمغفرة لان العفو محو الذنب وعدم
 العقوبة عليه والمغفرة ستره وعدم العقوبة عليه وان لم يمح فلذا قال مطرف بن عبد الله بن الشخير اللهم ارض
 عنا فان لم ترض فاعف فان المولى يعفو عن عبده وهو غير راض عنه ويسن الترضي والترحم على الصحابة
 ومن بعدهم من العلماء والعباد والاخيار ولا يختص بالصحابة **(قوله باحسان)** المراد به مطلق الايمان فتدخل
 العصاة لانهم أحوج الى الدعاء من غيرهم وليس المراد به حقيقته وهي أن تعبد الله كأنك تراه لقصوره عن
 أشقياء الامة **(قوله الى يوم الدين)** اعترض بأن هذا الدعاء لا يتناول الا من استمر على التبعية الى يوم الدين ولا
 يشتمل من مات قبله وأجيب بأن في العبارة حذف والتقدير ومن تبعهم طائفة بعد طائفة الى يوم الدين فالمستمر

كذا ذكره الذاكرون
 وغفل عن ذكره
 الغافلون ورضي الله
 تعالى عن أصحاب
 رسول الله أجمعين وعن
 التابعين لهم باحسان
 الى يوم الدين

هو الطوائف المتابعة ولا شك في بقائهم لكن لا بد من تقدير مضاف أى الى قرب يوم الدين وهو الزمن الذى تأتى فيه الريح اللينة التى تهب على المؤمنين فيموتون بها وذلك قبل النفخة الاولى ولا يموت بتلك النفخة الا الكفار (قوله وسلام) أى عظيم فالتنوين للتعظيم وهذا اقتباس من القرآن وقوله والحمد لله رب العالمين ختم كتابه بذلك لانه آخر دعوى المؤمنين فى الجنة ولأن الدعاء اذا ختم به كان علامة على اجابته وعبر بجمع القلة اشارة الى أن العوالم وان كثرت قليلة بالنسبة الى قدرته تعالى على أكثر منها كما مر على أن جمع القلة اذا قرن بأل وأضيف انصرف الى السكثرة بوضع آخر (قوله من أعظم الامور) عبر بمن التبعية لان كلامه تعالى أعظم منها وكذا الايمان بالله تعالى وهى أفضل من الحمد لله تعالى على الصحيح لخبر أفضل ما قلته أنا والنبيون من قبلى لا اله الا الله * وقال بعضهم الحمد لله أفضل واستدل بحديث أبى هريرة وأبى سعيد الخدرى مرفوعا من قال لا اله الا الله كتب له عشرون حسنة وحط عنه عشرون سيئة ومن قال الحمد لله رب العالمين كتب له ثلاثون حسنة وحط عنه ثلاثون سيئة ورد بأن حسنات لا اله الا الله وان كانت أقل عددا فهى أعظم كيفوا بأن ذلك معارض بالحديث المتقدم (قوله تعين على العاقل الخ) المقصود التحضيض كما مر أى نذب نديما مؤكدا وقوله الذى يريد الفوز صفة كاشفة ان أراد بالعاقل كامل العقل ومخصصة ان أراد به من عنده أصل العقل (قوله وعلى كل حال) أى قائما وقاعدا الا فى وقت قضاء الحاجة والجماع والصلاة لخبر أجد عن أبى سعيد مرفوعا أكثر ذكر الله تعالى حتى يقولوا محجنون وخبر أكثروا ذكر الله تعالى حتى يقول المنافقون انكم مراؤون (قوله وأراد بقوله حتى تخرج الخ) هذا جواب عما يقال ان الامتزاج من خواص الاجسام كما امتزاج الماء بالعسل أى اختلاطه به * وحاصل الجواب أن المراد به شدة التمكن مجازا بحيث اذا تركه جرى على لسانه وقلبه بغير اختياره ويحتمل أن المراد به حقيقة وهو الاختلاط أى السر يان الباطنى كما امتزاج الماء بالعود الاخضر لانه اذا أكثر من ذكرها اختلطت بدمه ولج حقيقته أى سرت فى ذلك اذا لاكثر من اجراء الشئ على اللسان يستلزم حضوره فى الجنان الذى هو رئيس الاعضاء وتبعه وتتصف بوصفه ويدل لذلك ما حكى عن بعضهم من تهليل دمه حين قطع رأسه وعن بعضهم من تهليل لسانه وشعره حالة النوم وكان يقول الله الله دائما فتواجد فأصاب رأسه حجر فشجه وسال دمه على الارض فكتب عليها الله الله وحكى أن زليخاء فصدت فكتب دمهها يوسف يوسف فهو امتزاج سر يانى كسر يان الماء فى العود الاخضر والنار فى الفحم لان الروح السارية فى جميع أجزاء البدن تتكيف بها الاماسى كما امتزاج جسم بأخر (قوله فلا يلهمج) بفتح الهاء من باب تعب قال فى المصباح لهمج بالشئ يلهمج لهجا من باب تعب أولع به اه أى لا ينطق الا بها الا فيما لا بد منه لمعاشه مثلا (قوله ومعناها) معطوف على النطق أى وغلبة معناها أى استحضره وقوله حتى لا يفتر الخ كالتفسير للغلبة المذكورة فالمراد بها الدوام الا فيما لا بد منه كما مر وقوله عن استحضر معناها أى ولو بطريق الاجال كما مر (قوله ما يجلى) بالجيم والحاء أى يزين وقوله من المعارف الخ بيان لما والمراد بالمعارف العلوم الدنية وبالاوصاف ما ذكره بقوله فمنها أى من الاوصاف على حذف مضاف أى من الاتصاف بها ليصح الاخبار عن ذلك بقوله الاتصاف بالزهد بضم الزاى وقد تفتح لغة قلة الرغبة فى الشئ واصطلاحا ما ذكره بقوله والمراد به خلو الباطن الخ أى تجرد القلب من ميله الى التعلق بالامور الفانية من مال وبنين وغير ذلك وليس المراد به الخلو من الدراهم والدنانير لما روى عن جابر مرفوعا اللهم وسع على الدنيا وزهدنى فيها ومراده عليه الصلاة والسلام السعة بقدر الحاجة فان طلب قدر الحاجة من حلال الدنيا واجب لما روى عنه عليه السلام لاخير فيمن لا يحب المال يصل به رجه ويؤدى به أمانته ويستغنى به عن خلق به وقوله وفراغ القلب عطف على خلو من عطف اللازم على الملزوم أو التفسير وقوله من الثقة أى الوثوق بزائل فاذا كان عنده دراهم أو دنانير لا يثق بها بل يثق بالله تعالى (قوله وان كانت اليد مغمورة) بالغين المعجمة من الغمر وهو الماء الكثير والتغطية أى مملوءة وبالعين المهملة من الغمارة وأشار بذلك الى أن وجود المال لا ينقى

وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين (ش) فاذا كان قدر هذه الكلمة المشرفة من أعظم الامور العظام تعين على العاقل الذى يريد الفوز بما لا يكيف من النعيم أن يكتر من ذكر هذه الكلمة المشرفة فى كل وقت وعلى كل حال وأراد بقوله حتى تخرج الخ غلبة النطق بها على لسانه فلا يلهمج الا بها ومعناها على قلبه حتى لا يفتر اللسان عن الذكر ولا القلب عن استحضر معناها وقوله فانه يرى لها من الاسرار والحجاب ان شاء الله تعالى ما لا يدخل تحت حصر أراد بالاسرار والله أعلم ما يجلى الله به باطنه من المعارف والاوصاف المحمودة فمنها الاتصاف بالزهد والمراد به خلو الباطن من الميل الى الفانى وفراغ القلب من الثقة بزائل وان كانت اليد مغمورة بمال حلال فعلى سبيل النارية المحضة وتصرفه فيه بالاذن الشرعى تصرف الوكالة الخاصة

الزهد وان شرطية وقوله فعلى سبيل الخ جواب الشرط أى فيلاحظ ان ذلك انما هو على سبيل العارية المحضة أى الخالية عن شائبة التملك فينتظر رجوعها لصاحبها بأن يأخذ الله منه المال متى شاء ويعطيه لمن شاء وقوله وتصرفه أى ويلاحظ أن تصرفه في ذلك المال تصرف الوكالة الخاصة أى القاصرة على الموكل فيه بان يتصرف بالاذن الشرعى فلا ينفقه الا في الوجه الذى أذن فيه الشرع لاقبائها منى عنه ولا في شهوات نفسه كما أن الوكيل الخاص لا يجوز له أن يتصرف في مال الموكل الا فيما أذن له فيه وفي هذا إشارة الى ان الاغنياء وكلاء على الفقراء فينبغى لهم الاتفاق عليهم كما أذن لهم الموكل وهو الله تعالى فان لم يفعلوا عزلهم (قوله ينتظر الخ) جملة حالية أى حال كونه منتظرا العزل من المالك وقوله وغيره كذهاب المال ونزعه منه فاذا نزعه الله منه فقد رد الشيء لمالكه فلا يحزن على ذلك فمن كان بهذه الصفة فوجود المال وكثرته عنده لا ينافي زهده وقوله مع كل نفس متعلق ينتظر (قوله وذلك) أى ما تقدم من فراغ القلب من الثقة بزائل الذى هو معنى الزهدين عن النفس التعلق بما لا بد من زواله وهو الدنيا ويرغب فيها بيقى نفعه وهو طاعة الله تعالى لما روى الطبراني عن ابن عمر مرفوعا الزهد في الدنيا يرجع القلب والبدن والرغبة في الدنيا تكثرا لهم والحزن والبطالة تقسى القلب اهـ (قوله ومنها) أى من الاوصاف المحمودة التوكل وهو لغة اظهار الجزوالاعتماد على الغير واصطلاحاً ما ذكره بقوله وهو الثقة بالوكيل الحق وهو الله تعالى والمراد بالحق الثابت الدائم الذى لا يقبل العدم أصلاً والمراد به من هو حق في وكالته أى انه متكفل لنا تحقيقاً من غير شك واذا كان كذلك فينبغى عدم الالتفات لغيره تعالى خصوصاً طالب العلم فان الله تعالى برزقه من حيث لا يعلم ولا يدري وأيضا فأن الله تعالى جعل لكل انسان نصيباً طالب العلم من تعب في المطالعة وغيرها فلا يبغي التفاته لجهة من الجهات قال ابن الحاج لا يبغي للعالم اذا انقطع معالومه أن يترك الوظيفة أو يذهب الى بعض الامراء ليخلصه لان رزقه مضمون لا ينحصر في جهة دون أخرى لحديث من طلب العلم تكفل الله له برزقه أى يسره له بلا مشقة في الدرس والمطالعة وهذا من كرامات العلماء والافهوا تكفل برزق الخلق أجمعين ولانه صار ينقل من الله الى عباده فهو في مقام الرسالة فلا يليق منه ذلك ولا عذر له في الطلب لاجل العائلة لانه أولى من يثق بر به في المنع والعطاء فاذا ترك ذلك فتح له من غيبه ما هو أحسن منه لان عادة الله مستمرة برزق من هذا حاله من غير باب يقصده وقطع عنه ذلك اختبار اليرى صدقه في علمه وعمله (قوله بحيث يسكن) أى القلب عن الاضطراب أى الانزعاج والقلق عند تعذر الاسباب أى اسباب المعيشة ولذا قال أبو حامد اللغاف الى منذ ثلاثين سنة لو صارت الارض حديد لا تنبت النبات والسماء نحاساً لا تمطر والاشجار أحجار لا يتقلب قلبى من جهة الرزق جناح بعوضة لقوة الاستسلام * ولما كان التوكل عليه تعالى من لوازم الايمان الكامل فينتبى باتفائه قرن به في قوله تعالى انه ليس له سلطان على الذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون أى ليس للشيطان قدرة وولاية على أن يحمل المؤمنين المتوكلين على ذنب لا يغفر كما قاله سفيان رضى الله عنه قال ابن عطاء الله السكندري هذه الآية تدل على ان من صح ايمانه بالله تعالى وتوكله عليه لاسلطان للشيطان عليه لان الشيطان انما يأتيك من أحد وجهين اما بتشكيك في الاعتقاد واما بركونك الى الخلق واعتمادك أما التشكيك في الاعتقاد فالإيمان ينفيه وأما السكون الى الخلق والاعتماد فالتوكل على الله ينفيه وورود التدبيرات والوسواس على القلوب نور الايمان يذهبها لاستقراره في قلوب المؤمنين خصوصاً اذا التجأ الى الله في دفعها لما روى انه لما نزل قوله تعالى خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلین قال ﷺ فكيف بالغضب يارب فنزل واما ينزغنك من الشيطان نزغ أى يصيبك وسوسة الشيطان فاستعد بالله أى انجأ اليه في دفعه عنك والخطاب له ﷺ والمراد أمته لانه ﷺ معصوم من قبيل الوسوسة (قوله ولا يقدر) أى لا يضرب في توكله تلبس ظاهره بالاسباب كالصنعة والتجارة وتعاطى الدواء للصحة لان التوكل محله القلب وحركة

ينتظر العزل عن ذلك
التصرف بالموت وغيره
مع كل نفس وذلك
ينبغى عن النفس التعلق
بما لا بد له من زواله
ومنها التوكل وهو ثقة
القلب بالوكيل الحق
بحيث يسكن عن
الاضطراب عند تعذر
الاسباب ثقة بمسبب
الاسباب ولا يقدر في
توكله تلبس ظاهره
بالاسباب اذا كان قلبه
فارغاً منها يستوى عنده
وجودها وعدمها

الظاهر لا تنافيه وهذا اشارة الى ما عليه جمع من ان الاشتغال بالاسباب لا ينافي التوكل (قوله ومنها الحياء) بالمدح وهو في اللغة انقباض وخشية يجدهما الانسان من نفسه عندما يطلع منه على قبيح وعند الصوفية خلق يبت على ترك القبيح وفعل الجليل وهو ثمرة المشاهدة والمراقبة أما بالقصر فيطلق على المطر والخصب وفرج الناقة وقديم كافي القاموس (قوله بتعظيم الله) الباء للسببية وقوله بدوام الخ متعلق بتعظيم فالباء فيه للتعدية وقوله وامثال الخ من عطف اللازم على الملزوم وقوله بالامساك الباء الداخلة عليه للابسة وقوله به أي بالله تعالى والباء زائدة أو بمعنى من أي الشكوى منه تعالى الى المجزة بفتح حاء جمع عاجز وقوله والفقراء عطف تفسير والمراد بهم جميع المخلوقات لان كلهم محتاجون اليه تعالى في جميع أمورهم لا يقدر على دفع ما نزل بك الا ان أراد الله تعالى وأوجده على أيديهم فينبغي أن تشكوا اليه تعالى دونهم ولذا قيل استعانة مخلوق بمخلوق كاستعانة مسجون بمسجون فتكره الشكوى للمخلوقات من فقر أو مرض أو نحوهما الا لنحو طيب كصديق وقرىب فيذكر له ما به لا على وجه التضجر بل على وجه الاخبار مع الاستعانة بالله في ازالته (قوله ومنها الغنى) بكسر أوله مع القصر ضد الفقر أمامع المد وكسر أوله فهو انشاد الشعر أو مع فتحه فهو النفع (قوله بسلامته) الباء للسببية وقوله من فتن الاسباب يحتمل ان الاضافة حقيقية أي من الامتحانات والمصائب التي تحصل بالاسباب كالتي تجارات ونحوها ويحتمل انها للبيان أي فتن هي الاسباب والفتنة كل ما يشغل عن الله تعالى من مال وبنين وغيرهما أي انه اذا اشتغل بالذكر لا يلتفت الى الاسباب لانها فتنة (قوله فلا يعترض على الاحكام) أي تقادير الله تعالى للامور أو المحكوم به من فقر أو عدم اعطاء أو نحو ذلك وقوله بلو أي بالنسبة لماضي كأن يقول لو أتيت في الصباح لأدركت درهما أو لو كان عندي مال لساويت الاغنياء في كذا وقوله ولعل بالنسبة للمستقبل كأن يقول لعلني أذهب الى الامير فيعطيني شيئا ووجه الاعتراض في ذلك ان قوله المذكور يشعر بعدم يقينه بالله تعالى وعدم رضاه بفقره ففيه اعتراض ضمنا أو يقال المراد بالاعتراض بالنسبة لها عدم الاتقياد والتسليم لله تعالى ومحل ذم الاتيان بلو ولعل اذا كان على وجه الاعتراض كما علمت أما اذا لم يكن على وجه الاعتراض فلا ضرر فيهما ولا كراهة فقد ورد في الاحاديث تنكير أجد وأبي يعلى وابن حبان والحاكم عن أبي سعيد مرفوعا لو أن أحدكم يعمل في صخرة صماء ليس بها باب ولا كوة لخرج عمله للناس كائنما كان وخبر أبي نعيم في الحلية عن جابر مرفوعا لو أن ابن آدم هرب من رزقه كما يهرب من الموت لأدركه رزقه كما يدركه الموت وخبر الترمذي والحاكم عن أنس كان أخوان أحدهما محترف والآخرون منقطع في الصنعة فشكا المحترف أخاه فقال ^{عليه السلام} لعلك ترزق به (قوله والتدبير) هو بالنسبة للخلق النظر في عواقب الامور لاجل أن تقع على الوجه الاكمل وبالنسبة لله تعالى ايها الاشياء على الوجه الاكمل (قوله الملك) بكسر اللام أي المتصرف بالامر والنهي في الأمور ين مأخوذ من الملك بالضم وهو التصرف بالامر والنهي فهو أبلغ من ملك المأخوذ من الملك بالكسر وهو التصرف في الاعيان المملوكة (قوله الوهاب) أي المعطي بلا عوض عاجل ولا آجل (قوله وهو نفوذ القلب) شبه القلب بشخص له يد استعارة بالكناية واليد تخيل والنفوذ ترشيح وقوله حرصا واكثرنا منصوبان على التمييز أي من جهة الحرص على الدنيا والاكثر منها والثاني لازم للاول غالبا لان الشخص يحرص عليها لاجل أن تكثر وقوله وسكوت اللسان بالرفع عطفا على نفوذ وقوله مدحا وذلما لان مدح الشيء أو ذمه يشعر بالتعلق به الا اذا كان مدحا أو ذمها على وجه التعليم للغير كواقع في الاحاديث كحديث نعم المال الصالح للرجل الصالح يصل به رجاء يصنع به معروف ومن المعام ان الفقر بالمعنى المذكور داخل في الزهد لسكن المقام مقام اطناب فلا بأس بذكره وان استغنى عنه (قوله ومنها الايثار على نفسه) أي تقديم غيره عليه بما لا يذمه أي لا يذم الايثار به الشرع كأن يتصدق بما فضل عن حاجته لنفسه وموئنه يومه وليته وكسوة فضله ووفاء دينه فان تصدق بما

ومنها الحياء بتعظيم الله عز وجل بدوام ذكره وامثال أمره ونهيه بالامساك عن الشكوى به الى المجزة والفقراء غيره ومنها الغنى وهو هنا غنى القلب بسلامته من فتن الاسباب فلا يعترض على الاحكام بلو ولا بلعل لعلمه بمن صدرت منه عز وجل المنفرد بالخلق والتدبير الملك الوهاب ومنها الفقر وهو نفوذ يد القلب من الدنيا حرصا واكثرنا لقطع بان حاجته ليست عند شيء منها وسكوت اللسان عنها بالكلية مدحا وذلما ومنها الايثار على نفسه بما لا يذمه الشرع الى غير ذلك

يحتاجه لذلك حرم وان ملكه الاخذ على المعتمد ما لم يصبر هو أو يمونه على الاضاعة ويأذن له والاسن له التصديق وحل اعتبار الزيادة على الدين اذا كان ذلك الشيء يمكن صرفه فيه لا نحو لقمة ورغيف (قوله) مما ذكره الشيخ) اي المصنف كشكر الله تعالى وهو افراده تعالى بالثناء عليه ورؤية النعم منه في طي النعم ومنها الفتوة وهي الاعراض عن مطالبة الخلق بالاحسان اليه ولو أحسن اليهم لعلمه بان كلاما من احسانه اليهم واساءتهم له مخلوق لله تعالى والله خلقكم وما تعلمون فلم يرلنفسه احسانا حتى يطلب عليه جزاء ولم يرلهم اساءة حتى يذمهم عليها الا أن يكون الشرع هو الذي أمر بذهمهم أو معاقبتهم فيفعل ذلك امثالاً لما أمر به لاجل القيام بوظيفة التكليف لا تعززا وتكبرا عليهم قال أبو الحسن الشاذلي أكرم المؤمنين ولو كانوا عصاة لرب العالمين وازجرهم رجة بهم لا تعززا وتكبرا عليهم فلو كشف عن نور المؤمن العاصي لطبق ما بين السماء والارض فكيف بنور المؤمن المطيع والفتوة أعلى رتبة من المسألة أي المتاركة بان ترى أن لك احسانا عليهم وان منهم اساءة ولا تؤاخذهم بالاساءة ولا تطلب منهم جزاء الاحسان بخلاف الفتوة فانه لا يلاحظ ان له احسانا ولا ان منهم اساءة كما مر (قوله الكرامات) جمع كرامة وهي الامر الخارق للعادة كوضع البركة في الطعام أو اللباس حتى يكثر القليل ويكفي اليسير وكتيسر دراهم أو دنانير أو كليهما أو غير ذلك مما تدعو اليه الحاجة لكن لا ينبغي كما قال المصنف للمؤمن أن يقصد الكرامات بشئ من طاعته والادخل عليه الشرك الخفي ومكر به والعياذ بالله تعالى * فهذا من جملة ما يجب على المرء أن يصنع منه باطنه عند ذكر كلمة التوحيد بل يكون مقصوده بذلك رضامولاه وكشف الحجاب عن عبي قلبه (قوله والتوفيق) أي شرعا أما لغة فهو التأليف بين شيئين فأكثر وقوله خلق الطاعة هذا تعريف امام الحرمين وهو أولى مما بعده المنسوب للشعرى لانه مأخوذ من الوفاق فيكون خلق ما يكون به العبد موافقا لما يطلبه منه الشرع والموافقة مباشرة انما تكون بنفس الطاعة لا بالقدرة عليها ولان خلق القدرة على الطاعة موجود في الكافر مع أنه غير موفق وأجيب عن هذا بان القدرة هي العرض المقارن للطاعة وذلك غير موجود في الكافر لعدم وجود الطاعة منه وليس المراد بها سلامة الاسباب كما فهم المعترض ولبدرة التوفيق لم يذكرفي القرآن العظيم بلفظه ومعناه الا في قوله تعالى وما توفيقى الا بالله وأما في غير هذه الآية فالمراد به الالفة والمحبة لا المعنى الاصطلاحي المراد هنا (قوله واخواننا) أي في الايمان وأحبابنا جمع حب بكسر الحاء بمعنى محبوب أو محب وقوله بفضل أي احسانه وقوله لمقتضى أمره أي لما يقتضيه وهو الطاعة ونهيه وهو ترك المعصية ونسبة الاقتضاء الى ذلك تجاز (قوله بجاه) أي بقدر سيدنا محمد وآتى بذلك الحديث توسلا وبجاءه فان جاهي عند الله عظيم * وهذا آخر ما تيسر جمعه على شرح الهدى جعله الله خالصا لوجهه ونفع به كما نفع بأصوله انه كريم جواد لا يخيّب من قصده والتجأ اليه * وكان الفراغ من تسويد هذا يوم الجمعة المبارك لثلاث عشرة بقيت من شهر رمضان المعظم من شهر رسته ١١٩٤ أربعة وتسعين ومائة وألف من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة وأزكى التحية على يد جامعها أفقر العباد الى مولاه الكريم عبدالله بن حجازي الشرقاوي غفر الله له ولوالديه ولجميع مشايخه والمسلمين

مما ذكره الشيخ رضي
الله تعالى عنه في الشرح
وأراد بالعجائب والله
أعلم الكرامات أي
التي هي الامور الخارقة
للعادة والتوفيق خلق
الطاعة وقيل خلق قسرة
الطاعة في العبد والله
تعالى بمنه وكرمه يوفقنا
ويوفق جميع أصحابنا
واخواننا وأحبابنا
بفضله لمقتضى أمره
ونهيته بجاءه أكرم رساله
وأشرف خاقه سيدنا
ومولانا محمد ﷺ
وعلى آله وصحبه والحمد
لله رب العالمين

﴿ يقول ابراهيم الانبائي رئيس الصحيح بمطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ﴾

الجليلة وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وتابعيه وبعد فقد كمل والله الحمد طبع هذه
الحاشية الجليلة وضع الولي الشهير شيخ الاسلام الشيخ عبدالله الشرقاوي على شرح العلامة
الهددي على أم البراهين للإمام السنوسي رحمه الله جميعا ووافق هذا الكمال اليوم الثامن
من شهر رجب سنة ١٣٣٨ من هجرة الرسول ﷺ آمين

To: www.al-mostafa.com